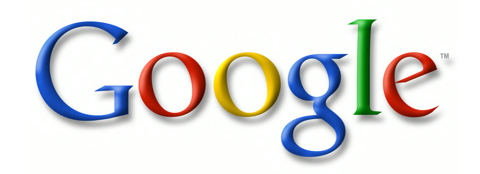
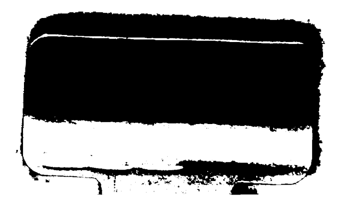
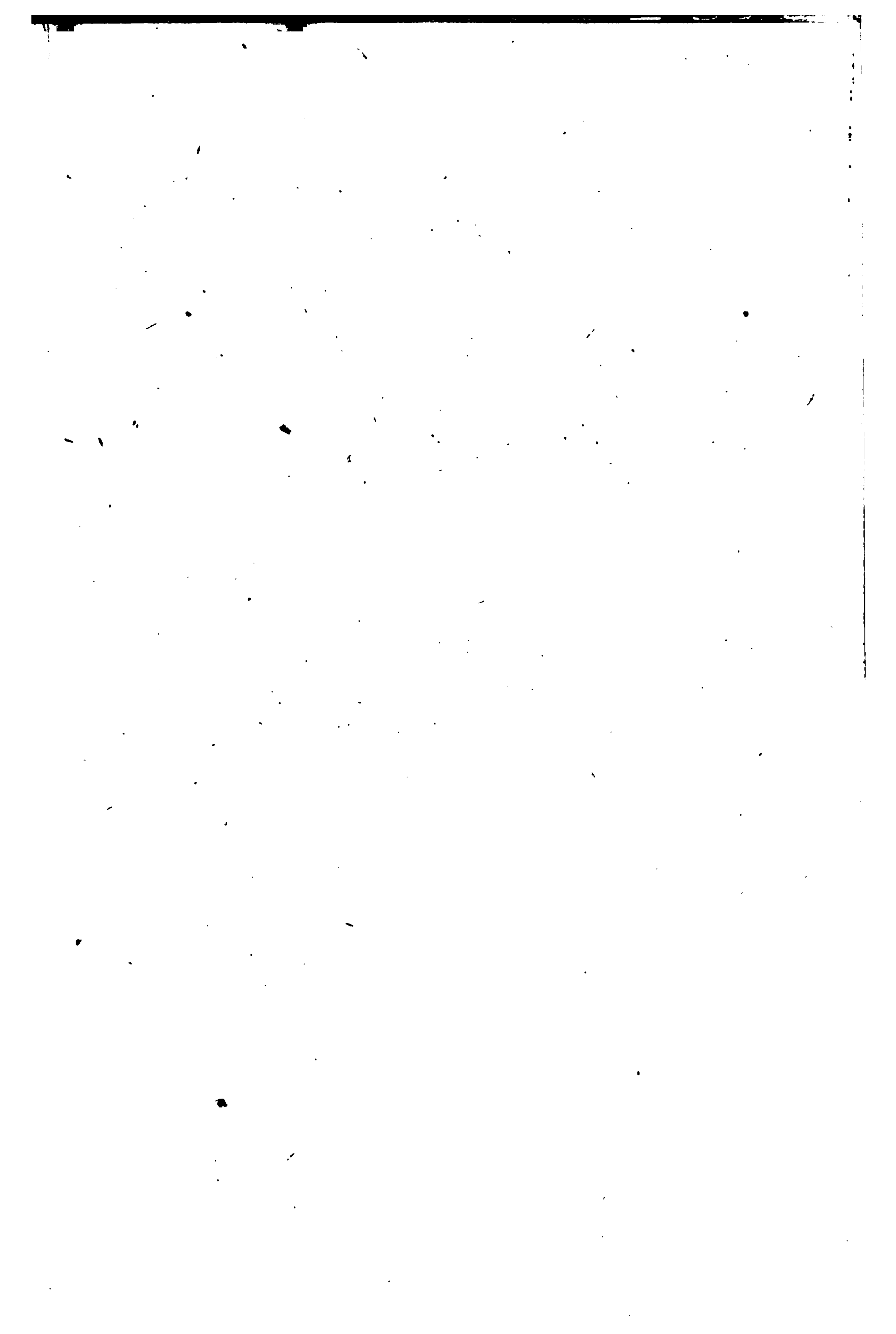


Franz Rosenzweig

Hegel und der Staat







Franz Rosenzweig

Hegel und der Staat

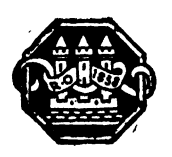
Gedruckt mit Unterstützung
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Hölderlin, An die Deutschen. 1800.
1909:
Aber kömmt, wie der Strahl aus dem Gewölke kömmt,
Aus Gedanken vielleicht geistig und reif die Tat?
Folgt der Schrift, wie des Haines
Dunkelm Blatte, die goldne Frucht?
1919:
Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit,
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?

Zweiter Band

Weltepochen

(1806–1831)



München und Berlin 1920
Druck und Verlag von R. Oldenbourg

Inhalt des zweiten Bandes.

Neunter Abschnitt: Napoleon.

Zehnter Abschnitt: Restauration.

Elfter Abschnitt: Preußen.

Zwölfter Abschnitt: Julirevolution.

Dreizehnter Abschnitt: Schlußbemerkungen.

Zweiter Band

Weltepochen

(1806—1831)

Neunter Abschnitt.

Napoleon.

Am 9. März 1802 schrieb Goethe an Schiller über die Französische Revolution, die ihm durch ein Memoirenwerk über die Zeit Ludwigs XVI. in jenen Tagen gerade wieder vor Augen gerückt war: „Im Ganzen ist es der ungeheure Anblick von Bächen und Strömen, die sich, nach Naturnotwendigkeit, von vielen Höhen und aus vielen Tälern gegen einander stürzen und endlich das Übersteigen eines großen Flusses und eine Überschwemmung veranlassen, in der zu Grunde geht, wer sie vorhergesehen hat so gut als der sie nicht ahndete. Man sieht in dieser ungeheuren Empirie nichts als Natur und nichts von dem was wir Philosophen so gern Freiheit nennen möchten." Solcher Worte gilt es sich zu erinnern, wenn man wissen will, was dieses Zeitalter, was seine „Philosophen" im Gewühl unerhörter Begebenheiten vermißt hatten und welches die Lücke war, die Napoleon — nicht der handelnde Mensch, sondern das Bild, das sich in die Geister grub, nicht der Riese selbst, sondern der Schatten des Riesen — diesem nach Anschauung der Idee dürstenden Geschlecht ausfüllte. Denn Goethe, nachdem er also im Hexenkessel der Revolution nur „Natur" und keine „Freiheit" zu finden bekannt hat, fährt fort: „Wir wollen erwarten, ob uns Bonapartes Persönlichkeit noch ferner mit dieser herrlichen und herrschenden Erscheinung erfreuen wird." Es wäre vermessen, sich diesem Zeugnis gegenüber auf einen anderen Standpunkt zu stellen als auf den des Betrachters. Goethe hat nachmals gelernt, in dem Korsen noch mehr und anderes zu sehen als die herrliche und herrschende Erscheinung menschlicher Freiheit in einer Welt gezwungnen Zwangs und hat wohl seinem Werk weltgeschichtliche Dauer zugetraut; er

ist dann, als der Gang der Dinge ihn — schwer genug — überzeugte, daß die Weltgeschichte über jenen Mann hinwegschritt, wieder zurückgekehrt zu der alten Ansicht; nicht mehr als Träger geschichtlichen Lebens erschien Napoleon dem Greise, sondern, losgelöst von seinem besonderen Werk, ein Zeichen dessen was der Mensch vermag; da nennt er ihn wohl zusammen mit den andern, welche die Dämonen hingestellt haben, uns zu verlocken: mit Shakespeare, Rafael, Mozart.

Es ist, wie wir sehen werden, eine verwandte Entwicklung, die das Bild Napoleons für Hegel durchgemacht hat. Zwar, wie er das Aufsteigen des jungen Generals verfolgt haben mag, ist uns unbekannt. Es wäre kaum erlaubt, ergänzend da zu erinnern an jene Verse, die sein Frankfurter Gefährte, schon umschatteten Geistes, auf den Helden von Lodi und Arcole schrieb, den der Dichter unberührt lassen solle „wie den Geist der Natur". Sehen wir ab von einer flüchtigen Erwähnung in der Reichsverfassungsschrift — denn deren Schlußverheißung des „Eroberers" glaubten wir nicht auf ihn beziehen zu dürfen —, so hören wir erst jetzt, erst 1806, Hegel den Namen des „Allgenannten" nennen. Da aber geschieht es schon im vollen Gefühl, daß dieser Name mehr als einen Mann, daß er Geschichte bedeutet. Was Hegel bisher vom Staate gedacht und geschaut hat, vereinigt sich jetzt vor diesem Bilde. Ihn wie die ganze Reihe der Zeitgenossen zwingt die unübersehbar große Gestalt, Farbe zu bekennen; keinem ist erlaubt beiseite zu stehen; die tiefsten Kräfte seiner Staatsgesinnung muß der Einzelne aufdecken.

„Den Kaiser, diese Weltseele", so schreibt er zwei Tage vor Jena, „sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht." Der Kaiser die Weltseele! Was hieß ihm das? Denn es ist mehr als eine bewundernde Übertreibung, mehr auch als eine leere Allgemeinheit; und sicher auch wäre es keine erschöpfende Würdigung dieses Paradoxons, wenn man sich, wie Haym tat, hier an patriotischer Entrüstung sättigen wollte. In dem Schlagwort schießt vielmehr zusammen eine ganz bestimmte Anschauung von Vergangenheit und Gegenwart, von germanischer und romanischer Welt, endlich vom Verhält-

nis zwischen Staat, Religion und Philosophie. Diese Anschauung gilt es zu begreifen. Erst dann mag sich, wer will und muß, entrüsten.

Fichte hat damals, in den Reden, die ein zu Boden geworfenes Volk wieder den Glauben an seine Zukunft lehren sollten, den Gedanken in die Mitte gerückt, daß vom romanischen Europa dem deutschen Volk die großen Anregungen — Renaissance und Revolution — kämen, aus denen dann erst dies „Menschheitsvolk" in deutscher Reformation und deutschem Idealismus die eigentlich beherrschenden Erlebnisse der Gattung zu bilden bestimmt sei. Fichte, der Redner an die deutsche Nation, und Hegel, der im kommenden Jahrzehnt mit vollen Segeln im Kielwasser Napoleons fuhr und jetzt den Sturz Preußens freudig begrüßte, — es scheint in hohem Maße unerwartet, die beiden auf ein und demselben geschichtsphilosophischen Pfade anzutreffen. Dennoch ist es so. Wir hörten im vorigen Abschnitt, wie Hegel damals die weltgeschichtliche Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks faßte. Die Französische Revolution war ihm der Ausgang der weltgeschichtlichen Epoche seit dem Sturz des römischen Reiches; im Begriff des allgemeinen Willens, des Willens, der schlechthin nur sich selber, seine eigene Verwirklichung will, hatte sie den neuen einfachen Gedanken in die Welt geführt, der diese in Gegensätzen aufgebaute Welt — Staatsmacht und Reichtum, Glaube und Einsicht, Diesseits und Jenseits — sprengen mußte. Aber die gegensatzbefreite Welt, die sich der neue Gedanke bildet, kann nicht die Welt des Staates sein. In dieser hat sich der allgemeine Wille, als er sich durch den „Schrecken" Gestalt geben wollte, selbst vernichtet; der alte Staat ist aus der Revolution verjüngt wieder hervorgegangen. Doch der Geist lebt von nun an sein eigentliches Leben nicht mehr im Staate, überhaupt nicht mehr in der Welt der Bildung, von der dieser Staat ein Teil war. Sondern er ist „in ein anderes Land hinübergegangen" — Hegel selbst hat ausdrücklich erklärt, daß er dabei wirklich ein Land im Sinne hatte — in ein anderes Land, wo er gerade in jenem revolutionären Verleugnen aller selbständigen Wirklichkeit außer ihm, das in der Welt des Staats scheitern mußte, „als das Wahre gilt": Rousseaus allgemeiner Wille wurde zu Fichtes Ich, und von diesem hebt unmittelbar die Bewegung an, die zur absoluten

Philosophie und zur Religion der Zukunft führt. Das Herz der Geschichte, das zuletzt im modernen, durch Ludwig XIV. zur Vollendung gebrachten Staate schlug, wird fortan in der deutschen Philosophie schlagen; der „Geist" ist aus dem Diesseits ins Jenseits, aus dem Staat in die Philosophie, von Frankreich nach Deutschland übergesiedelt. Napoleon kann Hegel da also nur der Fürst des Diesseits sein. Aber eben darin, daß er das ist, besteht seine weltgeschichtliche Bedeutung; er hat den Staat wieder hergestellt, wesentlich den alten Staat, wenn auch in seiner Monarchie — anders als im Königtum Ludwigs XIV. — nicht die Staatsmacht sich gegen den Reichtum aufstellt, sondern wie in den priesterlichen Greisen des 1802er Systems der über die Stände hinausgehobene „allgemeine Wille" sich verkörpert. Napoleons Größe ist das und ebenso auch der Grund, weshalb er fallen wird; in diesem Sinne hat Hegel selbst 1814 auf diese Sätze der Phänomenologie hingewiesen als auf die Weissagung dessen, was sich seitdem ereignet hatte. Daß er den Staat erhielt, war Napoleons Größe; aber eben in diesem Augenblick hörte der Staat auf, Mittelpunkt der Menschengeschichte zu sein. Napoleons Untergang wird so, nach Hegels Selbstinterpretation von 1814, in einem tieferen Sinne notwendig als der Untergang anderer, die durch Aufrichtung einer tyrannischen Gewalt den Staat gerettet haben; von solchen — einem Robespierre etwa — gilt, daß sie gestürzt werden, nicht weil sie tyrannisch, entsetzlich sind, sondern weil sie „überflüssig" werden; Napoleon aber wird sich nicht bloß als der einzelne Mensch überflüssig machen, vielmehr wird sein Werk selbst im tiefsten Sinne überflüssig werden. Für jetzt aber — wir befinden uns im Jahre 1806 — für jetzt ist dieser „außerordentliche Mann", den Hegel vorüberreiten sieht, noch der Mittelpunkt der Weltgeschichte, die Weltseele, das „Individuum, das, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht"; noch hält er die Zügel in der Hand, noch ist er „der große Staatsrechtslehrer in Paris".

Was konnte der große Staatsrechtslehrer den Philosophen unmittelbar lehren? Schon die letzte Zusammenfassung der Gedanken vom Staat im System von 1805 hatte unter Ausstoßung der veralteten Züge von 1802 ein Gesamtbild ergeben, das dem Sein und Schein des napoleonischen Staats so ziemlich

entsprach. Insbesondere die Behandlung von öffentlicher Meinung und Beamtentum in ihrem Verhältnis zueinander durften wir in dem 1805er System als eine Wiederspiegelung der napoleonischen Spielart des aufgeklärten Despotismus ansehen, wobei wir freilich schon damals die Möglichkeit offen lassen mußten, daß die betreffende Stelle der Handschrift ein späterer Zusatz und also vielleicht erst aus der Zeit nach Jena sein könne. In der Ständegliederung des 1805er Systems sowie in der Überzeugtheit, mit der die Phänomenologie den Ständen ihre Rolle im gegenwärtigen Staate zusprach, glaubten wir den Einfluß von Napoleons italienischen Verfassungen unmittelbar nachweisen zu können. Und in der Ansicht des inneren Staatslebens, in der Hinwendung vom aristokratischen zum bureaukratischen Ideal jedenfalls hatte sich Hegels Philosophie der napoleonischen Wirklichkeit zugewandt. Von dem Willen zum Weltreich aber, der den Zeitgenossen wie der Nachwelt das eigentliche Kennzeichen des napoleonischen Systems schien, hat Hegel in den folgenden Jahren entweder nichts gemerkt oder nichts merken wollen. Der Unglaube an die Möglichkeit dieser Staatsform war zu fest im Wesen seiner ganzen Staatsansicht begründet, um jetzt durch die drohende Verwirklichung erschüttert zu werden. Der Staat mußte ein einzelner sein, um seiner Grundnatur kriegerischer Selbsterhaltung entsprechen zu können. Es war das Ergebnis von Hegels neuester Staats- und Geschichtsansicht, wenn er darüber hinaus dem Staat Aufgaben zuschreiben konnte, ja mußte, die das Machtwesen dem Ziele geistiger Bildung untertan machten. Und es war ebenfalls im Zusammenhange dieser seiner neuesten Gedanken beschlossen, daß diese Aufgabe im eigentlichen Sinn nur in einem deutschen Staat gelöst werden konnte, denn das geistige Leben der kommenden Welt war Leben des deutschen Geistes.

In einem deutschen Staat — keineswegs in dem einen deutschen Staat. Hatte Hegel noch vor einigen Jahren den nationalen Gesamtstaat erhoffen können, so waren solche Hoffnungen ihm nun wie es schien endgültig abgeschnitten; er hatte ihnen schon 1805 — unter dem doppelten Eindruck der Aufrichtung des österreichischen Erbkaisertums, die allgemein als Lossage Habsburgs von seiner deutschen Politik aufgefaßt wurde, und der Haltung der deutschen Fürsten und Bevölkerungen

in dieser Zeit der Vorbereitung des Rheinbunds — den Abschied gegeben; im Wesen seines philosophischen Staatsbildes aber war die Gleichung von Staat und Nation nirgends angelegt. So konnte Hegel, als in Jena seines Bleibens nicht mehr war, sich unbedenklich nach einer von Napoleons süddeutschen Satrapien wenden, die eben damals auswärtigen Gelehrten die Tore weit auftat: Bayern.

Das neugebackene Königreich bemühte sich um Verschmelzung seiner katholischen Stammlande mit dem größenteils protestantischen Zuwachs der letzten Jahre. Dem lange zurückgestauten Strom norddeutsch-ketzerischer Bildung sollten endlich die Schleusen geöffnet werden. Montgelas, der „erste deutsche Revolutionsminister", wie ihn der in mancher Beziehung geistesverwandte preußische Amtsvetter Hardenberg nannte, beherrschte das Land, wenig gehemmt von einem Könige, der froh war, wenn er seine Ruh' hatte; wichtiger war die Rücksicht auf den allmächtigen Franzosenkaiser, der ihm durch seinen Gesandten gelegentliche Direktiven oder Verweise zukommen ließ. Persönlich umgab sich der aufgeklärte Minister gern mit den neuen protestantischen Gelehrten und beschützte sie gegen die Umtriebe der eingesessenen Klerikalen, die sich als die Beiseitegeschobenen zu fühlen begannen. Schelling, Jacobi, Thiersch waren die Leuchten der Münchener Akademie der Wissenschaften; der Schwabe Niethammer, mit Hegel von Jena her befreundet, sollte das höhere Schulwesen der protestantischen Landesteile im Sinne des neuen Humanismus verjüngen; Paulus, gleichfalls Schwabe und gleichfalls mit Hegel seit Jena verbunden, arbeitete unter Niethammer als Provinzialschulrat. Hegel hätte gern eine Professur in Würzburg, dessen Universität eben neu gegründet wurde, oder auch in Erlangen bekommen. Die finanziellen Schwierigkeiten, in denen der Staat durch die unsicheren äußeren Verhältnisse und die gleichzeitige Neueinrichtung im Innern sich befand, ließen es aber so schnell zu keinem Ruf kommen, und es war im Sinne Niethammers, der in diesen Jahren Hegels Ratgeber und fördernder Freund in allen äußeren Lebensumständen und amtlichen Angelegenheiten wurde, wenn sich der jüngere Landsmann wenigstens in den Gesichtskreis der bayrischen Regierung begab: als eine recht gut bezahlte Wartestelle, welche dem nach Aufbrauchen

des väterlichen Erbteils Vermögenslosen den Lebensunterhalt sichern mußte, übernahm Hegel die Redaktion der Bamberger Zeitung.

Das Blättchen — Kleinquart, vier Seiten — hatte in den zweiundzwanzig Jahren, seit es von einem französischen emigrierten Priester gegründet war, schon sechsmal seinen Schriftleiter gewechselt. Es erschien, während Hegel es leitete, an allen Wochentagen, wurde morgens gedruckt, nachmittags verteilt. Das eigentliche Bamberger Ortsblatt war es nicht; die Aufgaben eines solchen erfüllte der „Bamberger Korrespondent“; die „Bamberger Zeitung“ versah Bamberg und überhaupt den bayrischen „Mainkreis“ mit Nachrichten über den Heimatsstaat und vor allem über die europäischen Ereignisse. In dieser Funktion war es für damalige Verhältnisse gar nicht so unbedeutend — die bayrische Regierung hatte es vorgefunden als ein Erbe aus der Zeit, wo Bamberg noch reichsfürstliche Residenzstadt war; es galt der Bürgerschaft als gehörig „zu den der hiesigen Stadt längst zugeteilten“ und vom neuen Herrscher selbst „zugestandenen Vorzügen“. Man las das Blatt auch noch jenseits der bayrischen Grenze, mindestens außerhalb des „Mainkreises“; so daß die Bürgerschaft auch wirtschaftlich sich mit dem Unternehmen, das „dem Lande und zunächst dem Mainkreise selbst fremdes Geld zuführte“, verwachsen fühlte. Nichtsdestoweniger sind die Schilderungen, die nach Hegels Tod in den Nekrologen erschienen und etwa in „klaren, scharfsinnigen, in die Zeit eindringenden Aufsätzen“ den „tiefen Geist“ des Redakteurs entdeckten, schon deshalb falsch, weil das Blatt, gemäß dem damaligen Stande des Zeitungswesens überhaupt, gar keine „Aufsätze“ enthielt; und wenn wirklich sich die Zeitung unter Hegels Leitung „bald zu einem der bedeutendsten Blätter Deutschlands erhoben“ haben sollte, so hat jedenfalls Hegel selbst nichts davon gemerkt: die Klagen über die „Zeitungsgaleere“, über die geistlose Armseligkeit seines Geschäfts reißen in den Briefen jener mehr als anderthalb Jahre nicht ab. In Wahrheit beschränkte sich seine Tätigkeit so gut wie ganz auf das Zusammenbringen von Nachrichten. Als Quellen dienten auswärtige Zeitungen und daneben eigene Korrespondenten, deren Hegel durch seine alten Beziehungen eifrig neue zu gewinnen suchte. Knebel in Jena und andere wurden aufgefor-

dert und steuerten gelegentlich, für Hegel selbst freilich bei weitem nicht genug, bei. Der Redakteur fügte den Nachrichten höchstens einmal ein kurzes orientierendes Beiwort für den Leser hinzu. An Stoff ließ es freilich die Weltgeschichte damals auch einem reinen Nachrichtenblatt nicht fehlen. Als er die Redaktion übernahm, spielten noch die letzten Akte des preußisch-französischen Krieges samt den Belagerungen von Danzig und Kolberg; dann kam der Tilsiter Frieden, und Hegel klagte nach Jena beweglich über die Nöte eines Zeitungsschreibers in Friedenszeiten, wo er froh sein müsse, wenn gelegentlich ein französischer Marschall durch das Städtchen reise. An Truppen- und Gefangenentransporten durch Bamberg freilich war überhaupt kein Mangel; sie werden denn auch mit größter Genauigkeit gebucht. Auch die Festlichkeiten zu Königs- und Königingeburtstag, wie schon vorher, der Einzug eines bayrischen Prinzen, der mit seiner jungen Frau seinen dauernden Wohnsitz in der ehemaligen Bischofsresidenz nahm, wohl auch — selten — eine Nachricht von irgendeinem wissenschaftlichen Phänomen, das in Bamberg zu sehen sei — ein Komet etwa oder ein Hermaphrodit —, füllten gelegentlich die Spalten. Und im Spätsommer 1808 kamen endlich die, wenn auch nur mit Vorsicht zu berichtenden, spanischen Kämpfe und gleichzeitig die Festlichkeiten in Erfurt; da hatte der Redakteur wieder zu tun. Freilich wunderbar genug ist es zu sehen, wie wenig von dem, wofür sich Hegel politisch damals erwärmte, nämlich wie wenig von den Schritten, die Bayern in der Richtung zum modernen Staat machte, auch nur in Form einer bloßen Nachricht in die Zeitung kam. Daß „in mehreren Rheinbundstaaten von Einführung des code civil und konstitutioneller Formen" die Rede sei, ist tatsächlich alles, was die Leser der Bamberger Zeitung hierüber erfahren. Weder wird die königliche Verordnung vom 1. Mai 1808, welche die Verkündung einer Verfassung ansagte, noch die Veröffentlichung dieser, freilich nie in Kraft getretenen, Verfassung im Regierungsblatt vom 25. Mai überhaupt erwähnt, ebensowenig irgend etwas von den geschehenen Reformen der Verwaltung. Und dennoch, trotz äußerster Zurückhaltung, blieben Zusammenstöße mit der Zensur nicht aus.

Hegel hatte gleich zu Beginn seiner Bamberger Tätigkeit in dem benachbarten Erlangen ein warnendes Beispiel gesehen,

wie es einem unvorsichtigen Zeitungsschreiber in diesen kriegerischen Zeiten gehen konnte. Dort hatte der französische Gouverneur die Erlanger Zeitung aufgehoben und den Schriftleiter — einen Mitbruder Hegels in der Philosophie, Stutzmann — , und auch gleich den Zensor dazu, auf acht Tage „zur Besserung“ ins Gefängnis gesteckt, weil sie sich „erlaubt hatten, in ihren öffentlichen Schriften falsche Neuigkeiten und Anmerkungen, die fähig sind, die öffentliche Ruhe zu stören, zu verbreiten“. Hegel wußte also genau, wieviel die Glocke geschlagen hatte. Die Zensur der Zeitungen beruhte in Bayern auf einem durch Montgelas 1799 veranlaßten Edikt, das eine für damalige Zeit nicht geringe Weitherzigkeit in der Behandlung der Presse zeigte; es ließ im allgemeinen den Nachdruck auswärtiger Quellen zu und begnügte sich mit der Einschränkung, daß bei „auffallenden und nicht ganz verbürgten Nachrichten“ jedesmal die Herkunft genau anzugeben sei. Dies war der Punkt, wo gelegentlich nun die Zügel kürzer genommen werden konnten. Durch den protestantischen Zuwachs in Schwaben und Franken hatte Bayern, also erst nach 1799, eine bedeutende Tagespresse bekommen; die Augsburger Allgemeine Zeitung und der in Nürnberg erscheinende Korrespondent von und für Deutschland wurden tatsächlich in ganz Deutschland gelesen; das letztgenannte Blatt arbeitete auch schon sehr stark mit eigenen Berichterstattern. Zunächst schien das geltende Recht, nach welchem die Zensurgeschäfte einem vom Kreiskommissar als dem höchsten Provinzialbeamten zu ernennenden Zensor oblagen, zu genügen. Aber bald schon kam es zu Mißhelligkeiten mit dem Ausland. Napoleon, als Emporkömmling, litt an einer, den alten Regierungen fremden, nervösen Überschätzung der öffentlichen Meinung — Montgelas nennt ihn „lobestrunken und für Schmähschriften jederzeit überempfänglich“ —, und vom Mittelpunkt verbreitete sich dieser neue Geist des Argwohns gegen die bösen Zeitungsschreiber auch auf die abhängigen Regierungen. Die Erlanger Angelegenheit war ein Vorspiel. Dann kam im Frühjahr 1807 durch den bayrischen Gesandten in Bern eine, wenn auch nicht offizielle, Beschwerde der Schweizer Regierung wegen eines wenig Zeilen langen Artikelchens der Augsburger Allgemeinen. Dadurch sah man sich in München zu einer Verschärfung der Zensurbestimmungen veranlaßt, des Inhalts,

daß fortan, „um die Unannehmlichkeiten, welche die Bekanntmachung falscher und voreiliger Nachrichten durch die öffentlichen Blätter öfters hervorbringen, zu vermeiden", nur noch offizielle Nachrichten aus offiziellen Quellen eingerückt werden sollten. Bei der Unbestimmtheit des Begriffs „offiziell" — ein offizielles Zeitungsblatt im Wortsinne bestand bisher überhaupt nur in dem französischen Moniteur und seinem kgl. westfälischen Gegenstück — war das eine Handhabe, von jetzt ab nach Willkür in jeder beliebigen Zeitungsnummer einen Anlaß zum Eingreifen zu finden. Mehr wollte man freilich nicht. Denn wenn auch die hohen Provinzialbeamten die ihrer Zensur unterstellten Blätter wegen der Arbeit, die sie ihnen machten, nicht mit allzufreundlichen Augen ansahen, so war doch die wirtschaftliche Bedeutung von einigen schon zu groß, als daß man geradezu ihren Untergang hätte wollen können. Hegels Blatt war bisher, Herbst 1808, wie es scheint noch nicht in den Gesichtskreis des Münchener Ministeriums des Auswärtigen, an das die Zensurbeschwerden der fremden Regierungen natürlich gingen, getreten; „Trakasserien", die ihm der Präsident der Provinzial-Landesdirektion — sei es aus persönlicher Abgeneigtheit, sei es „aus reinem Diensteifer und Soumission" — gemacht hatte, waren ohne weitere Folgen geblieben. Jetzt im Herbst 1808 aber erregte der Redakteur plötzlich, sehr wider seinen Willen, die Aufmerksamkeit der Regierung. Es war die Zeit, wo sich das Gewitter der österreichischen Erhebung zusammenballte. Nachrichten davon waren im Sommer durch den bayrischen Gesandten in Wien an Montgelas, von dem weiter an Napoleon mitgeteilt worden. Darauf kam aus Paris die „Einladung" an den Rheinbund, „sich zur Abwehr jeden Angriffs bereit zu halten". Bayern zog seine gesamten Truppen in drei Observationslagern in gemessener Entfernung von der österreichischen Grenze zusammen. Natürlich war es sehr unerwünscht, wenn die öffentliche Aufmerksamkeit auf diese Vorbereitungen gelenkt wurde, obwohl die Truppenverschiebungen in diesen Tagen schon so dem aufmerksamen Beobachter genug verrieten; auch Hegel dachte sich sein Teil, wenn er etwa gleichzeitig das Abrücken des Bamberger Militärs und den Abbruch des französischen Lagers bei Berlin nebst Abreise des Marschalls nach Dresden erfuhr. Immerhin, so wenig wie möglich sollte der

Schleier gelüftet werden. Da brachte unglücklicherweise Hegels Zeitung am 19. August einen Artikel über jene bayrischen Lager, worin einige genaue Angaben über die Verteilung der Truppen wörtlich aus der natürlich geheimen königlichen Verordnung herrührten. Hegel hatte sie arglos aus dem abgerissenen Stück einer Abschrift der Verordnung übernommen, das ihm ein Angestellter seiner Druckerei brachte, der es gefunden zu haben angab. In München wurde man darauf aufmerksam. Strenge Untersuchung der Herkunft des Artikels wurde vom Ministerium des Auswärtigen befohlen; man besorgte offenbar, eine Unredlichkeit in der Militärverwaltung zu entdecken; der Zeitung wurde mit Suspension gedroht, wenn sie nicht die „Militärperson", von der sie sich das Dekret verschafft habe, angebe. Hegel, der von dem Fall der Bayreuther und Erlanger Zeitung her wußte, daß das Ministerium seine Drohung gegebenfalls wahrmachen würde, konnte doch nur angeben, was ihm bekannt war. Er suchte sich für alle Fälle Niethammers Fürsprache zu sichern; ob sie nötig wurde, ist nicht zu ersehen; jedenfalls Hegels Hoffnung, daß die höheren politischen Angelegenheiten, die täglich gespannter wurden, den Herren keine Zeit lassen würden, eine solche Sache weitläufig zu behandeln, ging nicht in Erfüllung; die „schwierige Geschichte" führte in der zweiten Hälfte Dezember noch zu einer Rückfrage von München und abermaliger Antwort aus Bamberg; dann hören wir nichts mehr davon. Aber die Aufmerksamkeit des Ministeriums war nun geweckt, und bald sollte Hegel von neuem wie schon bei jener Geschichte wieder „das Unwürdige seines Zustandes" fühlen. Am 1. November 1808 erging von München an die sämtlichen Generalkreiskommissare ein königlicher Erlaß, der erneut die Verordnung vom 16. März einschärfte, wonach nur offizielle Nachrichten aus offiziellen Quellen, die immer mitanzugeben seien, aufgenommen werden dürften, und der — dies das Neue — den geplagten Spitzen der Provinzialbehörden persönlich die Zensur der Zeitungen aufhalste! Und der Anstoß zu dieser Verordnung kam, wie es scheint, von niemandem anders als von dem unglücklichen Verfasser der Phänomenologie.

Am 26. Oktober hatte sein Blatt einen Artikel „aus Erfurt" gebracht, worin in streng referierendem Ton, aber gerade dadurch wirksam, die Art geschildert wurde, wie Napoleon seine

fürstlichen Vasallen behandelte: „Um 10 Uhr kamen die Geladenen zusammen in dem großen Audienzzimmer des Kaisers. Doch dauerte es fast drei Stunden, ehe der vielbeschäftigte Monarch unter ihnen erschien. Gegen 1 Uhr kam er, setzte sich an einen Tisch, speiste, trank, zog sich wieder zurück, und die Versammlung hatte ihr Ende.“ Ferner gab der Artikel einige Gerüchte über die Ergebnisse der Erfurter Tage wieder: „daß unter der Protektion Sr. Majestät des römischen Kaisers ein nordischer Bund gebildet; daß alle Posten Deutschlands dem Fürsten von Thurn und Taxis zurückgegeben, und daß Erfurt eine freie Stadt verbleibe und auf zehn oder wie andere sagen auf zwanzig Jahre für steuerfrei erklärt worden sei.“ Ob der Bericht über das Frühstück von der Münchener Regierung etwa als beabsichtigte Bosheit aufgefaßt wurde, geht aus den Akten nicht hervor; diese lassen es vielmehr so erscheinen, als sei der Sturm nur wegen der „Gerüchte“ ausgebrochen. Von denen berührte nun allerdings eines speziell das Interesse des bayrischen Staates, nämlich das über das Postwesen; etwas über ein Halbjahr zuvor hatte er dem Hause Thurn und Taxis das noch 1806 von dem neuen Königreich als „Thronlehen“ bestätigte Postrecht plötzlich und ohne Entschädigung wieder entzogen und das einträgliche Geschäft in eigenen Betrieb genommen. Grund genug, um also in der trockenen Bemerkung des Bamberger Blättchens einen verstohlenen Angriff gegen eines der kgl. bayrischen heiligsten Güter zu wittern. Hegel selber hatte schon in Bamberg, wohl durch den ihm freundlich gesinnten Kreiskommissar, sofort erfahren, daß er, ohne es zu wollen, mit dem Nachdruck der Notiz wieder etwas angerichtet hatte, und gleich in der nächsten Nummer der Zeitung erschien, scheinbar harmlos-zufällig an eine Mitteilung ähnlicher Gerüchte aus einem Pariser Blatt angeschlossen, eine Zurücknahme der gestern aus einem deutschen öffentlichen Blatt angeführten, die „unter die ganz leeren von keiner Autorität unterstützten Gerüchte“ zu zählen seien. Auf dies prompte Dementi sowohl wie auf die unverfängliche Herkunft aus öffentlich zensierten rheinbündischen oder gar „unter der Regierung seiner kaiserlich französischen Majestät stehenden“ Blättern konnte nun Hegel sich in seinem ausführlichen „allerehrerbietigsten“ Rechtfertigungsschreiben vom 9. November berufen, nicht ohne noch die Ver-

sicherung zuzufügen, daß er „durch pünktliche Erfüllung der über die Redaktion der Zeitung erhaltenen Befehle, jede Veranlassung, wodurch das Allerhöchste Mißfallen auf mich fallen könnte, sorgfältigst zu vermeiden bemüht sein werde". Es war, nachdem er einmal unliebsam aufgefallen war, nicht mehr ganz leicht, dieses Versprechen zu erfüllen; noch ehe er die Rechtfertigung abgeschickt hatte, mußte am 8. November die Zeitung abermals eine ihr, diesmal aus Leipzig, „höheren Orts" zugegangene Berichtigung bringen, weil sie bei einer Besprechung des Handels mit Baumwollware die gegen Einbringung englischer Waren bestehenden Verbote als unwirksam bezeichnet hatte: der Magistrat von Leipzig lasse es sich gewiß sehr angelegen sein, die zur Sperrung des englischen Handels bestehenden Gesetze auf das strengste zu handhaben. Ende des Monats entzog den Philosophen glücklicherweise der Antritt seines Nürnberger Amts der schwierig gewordenen Stellung. Das Schicksal der Zeitung erfüllte sich rasch. Zwar der letzte Vorfall, der zu einem Einschreiten aus München geführt hatte, scheint mit Hegels Verantwortung und der anschließenden Untersuchung, die sich noch bis Weihnachten hinzog, erledigt gewesen zu sein; aber am 27. Januar 1809 erinnerte der französische Geschäftsträger in München, wie er sich schon öfters über den schlechten Geist einiger bayrischer Zeitungen, insbesondere der Nürnberger und Bamberger habe beschweren müssen; und richtig war es wieder die „Gazette de Bamberg", die Napoleons diesmal höchsteigenen Zorn erregt hatte, freilich mit zwei Nummern, die etwa eine Woche nach Hegels Abschied gedruckt waren: Nachrichten von der Pyrenäenhalbinsel, die geeignet erschienen „à relever les espérances d'un parti à la vérité expirant mais à jamais incorrigible" und — schaudervoll, höchst schaudervoll! — ein Artikel, worin die Seelengröße Friedrich Wilhelms III. gepriesen wurde, der nach Eylau gegenüber Napoleons Versprechungen Alexander treu geblieben sei. Der Gesandte „suggerierte" die Aufhebung der Zeitung, die des Kaisers lebhafte „indignation" erregt habe, und fügte von sich aus spitz hinzu, der Minister sei wohl nicht stark genug, um seinen Meinungen und Handlungen auch in den neuen Provinzen Nachdruck zu verleihen. Der Gesandte wußte, weshalb er so deutlich wurde: Napoleon hatte ihn am 16. Januar per-

sönlich für alle in Zukunft in den bayrischen Zeitungen enthaltenen perfiden und gefährlichen Artikel haftbar gemacht. Für die Bamberger Zeitung war das Faß voll zum Überlaufen. Den letzten Tropfen, falls es noch eines solchen bedurfte, lieferte dann eine Beschwerde des Fürsten Hatzfeld, die der bayrische Gesandte in Berlin Montgelas weitergab. Es handelte sich um einen während Hegels Abreise gedruckten, also wohl noch von einem seiner Korrespondenten herrührenden Artikel, dessen von Hatzfeld behauptete versteckte Bosheit allerdings nur von einem mit damaligen Berliner Zuständen und Personen sehr genau Vertrauten hätte verstanden werden können. Jedenfalls, am 7. Februar wurde die Aufhebung der Zeitung verfügt und am gleichen Tage darüber an den französischen Gesandten berichtet. Sollte Hegel aber auch an der Hatzfeldangelegenheit schon vollkommen unschuldig gewesen sein — für Montgelas verschmolzen gleichwohl die Personen der beiden Redakteure zu einer einzigen: er erkannte die „gerechte Entrüstung" des Kaisers gegen „den" Redakteur an, dem man schon mehrfach größere „circonspection" anempfohlen habe; dies letzte trifft, soweit die Akten erkennen lassen, in Wahrheit nur für den alten, nicht den neuen Schriftleiter zu. So machte Hegel sich nicht ohne allen Grund Selbstvorwürfe, daß die Suspension, die seinen Nachfolger traf, noch auf seine eigene Redaktionszeit zurückgehe, und Freund Niethammer beruhigte sein Gewissen — und auch seine Besorgnisse — eigentlich zu Unrecht.

Er war schon den dritten Monat Rektor und Professor des kgl. Gymnasiums in Nürnberg, als das Erzählte in Bamberg geschah. Acht Jahre, länger als bisher irgendwo außer in seiner Geburtsstadt, hat er da gelebt; hier kam er zum ersten Male in ein eigentliches Amt, und hier holte er sich — aus der Tucherschen Familie — die Frau: er selber stellte diese beiden Ereignisse nebeneinander. Niethammer hat ihm in den Tagen, als er die Veröffentlichung seines Verlöbnisses bis zur Erlangung der damals in Aussicht stehenden Erlanger Professur verschieben wollte, seine Zweifel, ob das reichstädtische Patrizierkind ihm als dem, der er war, vor der Welt die Hand reichen dürfe, beschwichtigen müssen mit dem Hinweis auf die Zeit, in welcher die Könige selbst keine Ahnen mehr aufzuweisen gehalten seien, um das Recht des Freiens um Königstöchter zu erlangen,

und in welcher persönliches Verdienst und selbsterworbener Rang ohne alle Ahnen mehr adle als alle Ahnenproben. Es war wirklich das Wort, worin dieser Augenblick nürnbergischer Stadtgeschichte, in den Hegel eintrat, zusammengefaßt wurde, wenn ihn Niethammer fragte: ob er sich etwa als Professor und Rektor des Gymnasiums in Nürnberg nicht für angesehen und würdig genug halte, „um öffentlich und solenn als Mitglied einer Familie aufgenommen zu werden, die in dem vormaligen Glanze der Reichsstadt Nürnberg allerdings eine sehr angesehene Stellung eingenommen hat“. Hegel kam ja in die ehrwürdige Stadt als Glied der neuen, gar nicht ehrfürchtigen bayrischen Verwaltung, die hier im wesentlichen nichts anderes erblickte als ein verrottetes und heruntergekommenes Gemeinwesen. Er, der für die damals von der jungen Romantik schon wiederentdeckte Stadt nur den schönen Titel „die alte Pastete“ findet, scheint sie beinahe ähnlich gesehen zu haben wie der etwa gleichzeitig mit ihm gekommene Stadtkommissar, der in einem großen Bericht nach München nicht genug zu erzählen weiß von den menschenleeren, gänzlich fehlerhaft angelegten, schlecht gepflasterten, noch schlechter beleuchteten Gassen, den kaum bewohnten Patrizierhäusern mit ihren höchstens zwei heizbaren Zimmern, wo „ungeheure Vorplätze, dunkle mit Steinen gepflasterte Kammern und große Prunkküchen“ den übrigen Raum füllen, von der „aufgeblasenen Ressortsucht“ der Stiftungsverwalter, von den einer tiefer greifenden Reform bedürftigen Zunftverfassungen und von den neunundfünfzig Nachtwächtern, die sich doch in keiner Hauptstadt des Königsreichs mehr finden. Hegels eigener Auftrag zu „tiefer greifender Reform“ lag nun in dem Teil des neubayrischen Nürnberg, der nach der wohlverstandenen Absicht der Regierung, wieder mit den Worten jenes Berichts, „nicht als Lokalinstitution zu betrachten, sondern dem Kreise, ja dem Königreiche angehörig“ war: das höhere Schulwesen. Auch dies war verwahrlost. Noch im zweiten Winter des Hegelschen Rektorats konnte das „Singen der Studenten des Gymnasiums auf öffentlichen Straßen“ nicht abgestellt werden, weil „die dadurch der Anstalt selbst entgehende wesentliche Einnahme auf keine Weise gedeckt werden“ konnte. Hegel hat dann den allgemeinen guten Willen der Regierung in einem dauernden Kleinkrieg zum Sieg über

die örtlichen Unzulänglichkeiten zu führen gesucht, immer vor allem mit dem starken Bundesgenossen Niethammer zur Seite. Von diesem war die ganze Neuorganisation des höheren Schulwesens in Bayern ausgegangen; es handelte sich für ihn auch an diesem Punkte um die Einführung der neuen humanistisch-protestantischen Bildungsidee in die Finsternis „Barbarias“, wie Hegel füt Bavaria schrieb. Die Aufgabe des neuen Rektors war zunächst und vor allem organisatorischer Natur: er hatte dem Gymnasium, das aus Überresten von nicht weniger als dreien, die in der Stadt ein kümmerliches Leben fristeten, zu einem einzigen erst einmal überhaupt zusammenzufassen war, eine anständige, der großen auf Melanchthon zurückführenden Tradition würdige Existenz zu begründen; selbst völlige Auflösung drohte der Anstalt zu Anfang des dritten Jahres seiner Tätigkeit noch einmal; der Stadtkommissar selbst hat sich damals eigens für die Erhaltung des Gymnasiums beim König eingesetzt. Von Hegels in alle Einzelheiten des Schulbetriebes eingehender, strenger und sachlicher Amtsführung, in der er nach dem Zeugnis der Behörde „die Stimme des hiesigen gebildeten Publici“ im Laufe der Jahre für sich gewann, sind wir durch manche charakteristische Schülererinnerung unterrichtet; das Talent zum Verwaltungsbeamten, das in ihm steckte, hat sich in diesen Jahren einigermaßen auswirken können. Doch neben dem Praktiker kam nun, wenn auch auf einem niedrigen Katheder, der dozierende Theoretiker nach der Bamberger Pause wieder zu Worte. Während er eigentlich nie aufhörte, nach einer Universitätsprofessur Ausschau zu halten, hat er als „Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften“ am Gymnasium Gelegenheit gehabt, vor Knaben und halbwüchsigen Jünglingen sein System, das er zuletzt auf Grund des Hefts von 1805 im Sommer 1806, also vor mehr als zwei Jahren, vorgetragen hatte, von Jahr zu Jahr neu darzustellen. Nicht bloß das Publikum war ein anderes geworden, auch die Welt schien inzwischen verändert zu sein; insbesondere das eine große Ereignis, „desgleichen in Jahrtausenden nur einmal vorkommt“, lag zwischen jenem Jenaer Sommer 1806 und diesem Nürnberger Winter 1808 auf 1809: die Schlacht von Jena.

Die älteste Nürnberger Fassung des Systems ist für die staatsphilosophisch in Betracht kommenden Partien nur in der Ge-

stalt bewahrt, die Hegel auf der Unterstufe vortrug; doch ist es sicher, daß gerade in dem für uns merkwürdigsten Punkt auch die gleichzeitige Darstellung auf der Oberstufe damals nicht abwich. Die Darstellung für die Unterstufe darf uns in gewissem Grade, wenn auch natürlich nicht durchweg, als Quelle für Hegels staatsphilosophisches System in den Nürnberger Jahren, und zwar eben in dem Hauptpunkt mindestens bis zum Winter 1812/13, gelten. Sie teilt die Stoffmasse ein in Rechts-, Pflichten- und Religionslehre; wie seinerzeit Kants Metaphysik der Sitten so bringt auch sie die Staatsphilosophie in der Rechtslehre, jedoch zum Unterschied von Kant und im Widerspruch auch mit Hegels eigener in den vergangenen Jahren und später wieder dauernd vertretenen Anschauung stellt sie die Pflichtenlehre, das heißt aber die „Moralität", über den Staat. Auf dem Wege von der Sittlichkeit des Staats hin zur Vollendung des absoluten Geistes finden wir jetzt — und nur jetzt — bei dem Systematiker Hegel den moralisch freien Einzelmenschen. Schon in dem letzten Jenaer System hatten wir tastende Versuche nach dieser Richtung wahrzunehmen geglaubt, und unter dem Eindruck der Gestalt Napoleons hatte die Phänomenologie dann die geschichtsphilosophischen Formeln gefunden, in denen sich die Verschiebung der Wertgesichtspunkte zuungunsten des Staats und zugunsten der freien Moralität kräftig kundgab. Jetzt werden die 1805 noch umgangenen systematischen Folgerungen nachgezogen. Die Sonne Napoleons steht im Zenith über Hegels System.

Es liegt nun natürlich nicht so, als ob der Staat hier von Hegel rein und ausschließlich als Rechtsinstitut gefaßt würde; das Verhältnis des Menschen zum Staat behandelt Hegel auch jetzt als ein sittliches. Die Pflichten gegen den Staat bilden einen Teil der Pflichtenlehre, freilich nicht den obersten Teil. Aber den Staat selber faßt Hegel hier nur als die Wirklichkeit des „Rechtsbegriffs"; der Mensch hat Pflichten gegen diesen Staat, aber der Staat ist nicht selber die höchste und vollkommenste menschliche Pflicht. Einen Ansatz in dieser Richtung hatte schon das letzte Jenenser System gebracht, wenn hier Hegel — allerdings unter dem Gesamttitel „Konstitution" — den Ständen und ständisch gebundenen Gesinnungen die sich über den Stand erhebenden, „moralisch" absolutfreien Gesinnungen, die „Selbst-

befreiung des Geistes vom Leben eines Volks“, überzuordnen gedachte. Viel deutlicher ist jedoch nunmehr die Trennung und Überordnung geworden. Die alte Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene, wenn damit Rechtspflichten und moralische unterschieden werden sollten, könne man, so erklärt er jetzt, „ebenso umkehren“, — eine Höherwertung der „Gesinnung“ gegenüber den „nur eine äußerliche Notwendigkeit“ fordernden Rechtspflichten, die hier, wo unter Recht auch der Staat behandelt wird, bei Hegel aufs höchste überraschen muß. Und noch auffallender beinahe ist es, wenn Hegel als Gegenstand des Rechts (und damit hier auch als Gegenstand des Staats) bloß „die reine Persönlichkeit“, die „abstrakte Freiheit“ bezeichnet, hingegen die Verwirklichung jenes „reinen Begriffs“, jener „abstrakten Person“, ja die „besondere Bestimmung des Daseins und das Dasein selbst“ erst der Moral zugewiesen wird. Man braucht sich nur zu erinnern, welche Betonung in Hegels Sprachgebrauch die Worte „abstrakt“ und „konkret“ besitzen, um das geradezu Unerhörte der Tatsache zu erkennen, daß Hegel den Staat auf den „abstrakten“ Menschen verweist, ja ihm, wie dem Rechtsgebot überhaupt, nur verbietende Kraft zuschreibt. Gegenüber dieser überraschenden Erscheinung tritt uns die Behandlung der Einzelheiten in den Hintergrund.

Anders als noch 1805 beginnt diesmal — und so von jetzt an überhaupt — die Behandlung des „Bestehens des Rechts in der Staatsgesellschaft“ mit der Familie. Die Phänomenologie hatte zuerst, für die Polis, in der Familiensittlichkeit den Nährboden und zugleich den dauernden Gegenpol der Staatssittlichkeit erkannt; das systematische Ergebnis jener tiefsinnigen Erörterungen über den Konflikt in der Sophokleischen Antigone steht jetzt vor uns. Die Familie ist „die natürliche Gesellschaft“, der Staat die „Gesellschaft von Menschen unter rechtlichen Verhältnissen, worin sie nicht wegen eines besonderen Naturverhältnisses nach natürlichen Neigungen und Gefühlen, sondern als Personen für einander gelten“. Aber dieser Gegensatz wird nun, und zum ersten Male, überbrückt durch einen Begriff, dessen wenngleich bedingte Einführung ins System gerade zur Zeit der Napoleonischen Herrschaft wohl auffallen kann: zwischen Familie und Staat tritt die Nation. „Wenn eine Familie sich zur Nation erweitert hat und der Staat mit der Nation

in eins zusammenfällt, so ist dies ein großes Glück." Daß es freilich nicht mehr als ein Glück ist und durchaus nicht etwa eine notwendige Bedingung des Staats, zeigt die „Erläuterung" unmittelbar darauf. „Ein Volk hängt durch Sprache, Sitten und Gewohnheit und Bildung zusammen, dieser Zusammenhang aber formiert noch keinen Staat." Und bezeichnend genug: im gleichen Absatz, wo Hegel die nationale Grundlage des Staats als nebensächlich abtut — sie ist eben wirklich nur „ein großes Glück", und „Glück" bedeutet für Hegel, wie es gerade in diesen Jahren ein wundervoller Brief an seine Braut ausspricht, sehr wenig — im gleichen Satz weist er auch die sittlichen und zivilisatorischen Aufgaben des Staats in Schranken. Zwar sind „Moralität, Religion, Wohlstand und Reichtum aller seiner Bürger sehr wichtig für den Staat. Er muß auch Sorge tragen zur Beförderung dieser Umstände, aber sie machen für ihn nicht den unmittelbaren Zweck aus, sondern das Recht". Die natürliche ebenso wie die sittliche Seite des Staats sind eben — die erste überhaupt, die zweite wenigstens damals — für Hegel zurückgestellt hinter seinen „unmittelbaren Zweck": das Recht. Wir haben gesehen, wie diese Entwertung des Staatsbegriffs — denn eine solche ist es nach allem, was uns über Hegels Ansicht vom Recht bekannt ist — zusammenhängt mit seinem Glauben an die nur äußerliche Bedeutung der Napoleonischen Macht; der Staat ist in der gegenwärtigen Weltzeit nicht mehr das Höchste, er hat der Moralität seinen Platz in dem geistigen Aufbau der Güter geräumt, die ihrerseits nach Hegels Vorstellung in naher Zukunft der Religion weichen wird.

Der wesentlich juristische Begriff des Staats wird in den nächsten Paragraphen ausgeführt durch kurze Bemerkungen über den Naturzustand, aus dem die Menschen in einen Zustand übergehen müssen, „in dem der vernünftige Wille das Herrschende ist"; weiter über das Gesetz als den „abstrakten Ausdruck des allgemeinen Willens"; endlich ist die „Regierung", also der Staat als Macht, kein Gegensatz zum Staat als Gesetz, sondern die Verwirklichung des gleichen allgemeinen Willens, dessen „abstraktes Wesen" das Gesetz war. Im einzelnen behandelt Hegel dann noch die Staatsgewalten und die Verfassungsformen. Für jene macht er sich diesmal von der überlieferten Dreizahl unabhängig, indem er zu den drei Gewalten Montesquieus

die vierte zufügt, welche dieser, in bezeichnender Unterschätzung der selbständigen Verwaltungspraxis und wohl auch abhängig von der damaligen in England blühenden parlamentarischen Usurpation der Verwaltung durch die „private bills“, vergessen hatte: die administrative und finanzielle. Das Beamtentum hatte Hegel als eine eigene Macht im staatlichen Gesamtleben schon 1805 hingestellt; die „vierte Gewalt“ — er zählt sie übrigens als die zweite — ist ein neuer Versuch in dieser Richtung. Die Verfassung des Staats wird dann vornehmlich aus dem Grade und der Art der Gewaltverteilung abgeleitet und die übliche aristotelische Gruppierung nach dem Anteil der Bürger an der Herrschaft erst in zweiter Linie behandelt, übrigens, wie schon gewohnt, der gemäßigten Erbmonarchie der Vorzug gegeben. Die Einschränkung der Monarchie erfolgt durch Gesetze, welche die Rechte der Bürger schützen, ferner durch Abgabe eines Teils der Herrschaftsausübung an „Kollegien oder auch Reichsstände“, wobei die Erwähnung der Reichsstände an dieser Stelle gegen 1805 ein Novum darstellt, schwerlich ganz ohne Zusammenhang mit den erwähnten bayrischen und überhaupt rheinbündischen Verfassungsplänen und -ansätzen dieser Jahre; 1805 hatte dem Fürsten nur die jetzt als „Kollegien“ eingeführte Beamtenschaft, in welcher allerdings die öffentliche Meinung ihr Organ fand, gegenübergestanden; innerhalb des Systems haben wir jetzt das erste Auftreten der Volksvertretung, deren Notwendigkeit der Publizist Hegel längst anerkannte. Demgemäß wird dann im inneren Staatsrecht jetzt grundsätzlich auch der Anteil der Bürger am Staat mitbegriffen. Überhaupt wird die bei Hegel dann weiterhin gebliebene Hauptteilung der Staatslehre in „inneres und äußeres Staatsrecht“ in der vorliegenden Darstellung zum ersten Male angedeutet. Über die Stellung des Staats unter den Staaten und über die Bedeutung des Kriegs erfahren wir das Bekannte.

Jene Seite des Staatslebens, der es früher bei Hegel seine Überordnung über Recht und Moral, ja Proklamierung zum Statthalter Gottes auf Erden verdankte, die sittliche, tritt wie schon bemerkt jetzt nur noch als ein Teil der Pflichtenlehre auf. Hier erst erfahren wir nun eigentlich, was der Staat dem Einzelnen und dieser für den Staat bedeutet. Zwar wird jetzt gleich zu Anfang die kalte Wahrheit ausgesprochen, daß

der Staat einerseits darauf ausgeht, „die Gesinnung seiner Bürger entbehren zu können", aber anderseits wird nun wenigstens in diesem Zusammenhange doch auch der Hauptgehalt der alten Staatsethik gegeben. Der Staat kann eben doch „die Gesinnung der Bürger nicht entbehren", er „faßt die Gesellschaft nicht nur unter rechtlichen Verhältnissen, sondern vermittelt als ein wahrhaft höheres moralisches Gemeinwesen die Einigkeit in Sitte, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweise". Aber dies wird jetzt nur in dem Zusammenhange der Pflichtenlehre, nicht in der Lehre vom Wesen des Staats, vorgebracht; und vor allem, innerhalb der Pflichtenlehre bezeichnet es nicht den vollendeten Abschluß, sondern nur den Übergang von den „Familienpflichten" zu den „Pflichten gegen andere"; man mag, soviel man will, den einem knabenhaften Verständnis angepaßten Charakter dieser philosophischen Propädeutik betonen — ein Anlaß zu so grundsätzlicher Abweichung im systematischen Aufbau kann keinesfalls darin gefunden werden.

Nachdem wir so die schroffen systematischen Formulierungen kennen gelernt haben, werden wir nun mit geschärftem Ohr die unmittelbareren Zeugnisse seiner politischen Gesinnung vernehmen. Eine Hauptquelle fließt uns in seinen Schulansprachen. Als Rektor war er gehalten, regelmäßig bei der Preisverteilung am Ende des Schuljahrs in öffentlicher Rede „die Geschichte der Gymnasialanstalt im verflossenen Jahre darzustellen und dasjenige zu berühren, wovon für das Verhältnis des Publikums zu derselben zu sprechen zweckmäßig sein kann". Dieser Aufgabe, die 1809 bis 1816 fünfmal an ihn herantrat, entledigte sich Hegel in einer Weise, die seine Hörer schwerlich vergessen machte, daß ein Philosoph zu ihnen sprach. Und von der Philosophie der Erziehung fallen nun für uns einige recht bedeutsame Streiflichter auf Hegels Ansichten vom gemeinen Wesen überhaupt.

Die erste der Reden, vom 29. Oktober 1809, preist die humanistische Bildung um ihres geistigen Gehaltes willen, „welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat"; dieser Gehalt bildet „die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von selbständigem Werte . . ., der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht". Die angeknüpfte Folgerung unterordnet den Staat höheren Zwecken in einem Grade, der selbst

nach allem Vorausgegangenen noch überraschen wird. Während Hegel früher den Staat ohne weiteres einfach durch sein Dasein und seine sittliche Ordnung sittliche Kräfte unter den Bürgern hervorrufen ließ, verlangt er jetzt von ihm, er solle ausdrücklich, ja um seiner eigenen Erhaltung willen die geistig-sittliche Kultur des Individuums jenseits des eigentlich politischen Gebiets pflegen: „diesen unabhängigen Halt, diese substantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist“. Nur von dieser allgemeinen Seite seien hier vorerst einmal jene Worte betrachtet, mit denen er sicher nicht allein auf die österreichischen Niederlagen dieses Jahres, sondern vornehmlich auf den Fall Preußens anspielt: „Haben wir nicht in neueren Zeiten sogar Staaten selbst, welche solchen inneren Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachlässigten und verachteten, sie auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als auf ein Mittel richteten, in Gefahren haltungslos dastehen und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zusammenstürzen sehen?“ Das „Geistige“ hat der Staat als Selbstzweck, als etwas über ihn Hinausliegendes zu behandeln, den „inneren Hintergrund“ in der Seele des Individuums hat er „auszubauen“: er selbst haust offenbar nicht mehr in diesem inneren Hintergrund — er ist zum bloßen Vordergrund des inneren Lebens geworden.

Es stimmt dazu, wenn nun die Religion für Hegel zum Gegenstand zentralster Aufmerksamkeit wird; liegt doch eben seinen jetzigen Anschauungen gemäß in ihr die eigentliche Zukunft sowohl Deutschlands wie der Welt. „Vaterland, Fürsten, Verfassung u. dgl. scheinen nicht die Hebel zu sein, das deutsche Volk emporzubringen“, so schreibt er Januar 1807 dem verständnisvollsten seiner Jenenser Schüler, „es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde.“ Und ganz entschieden ist ihm jetzt — wir wissen es schon aus dem letzten Jenenser System — der Protestantismus der Träger dieser Zukunft, ein Protestantismus freilich, der ihm stark heranrückt an die Philosophie, ja der ihm mit Denkfreiheit so ziemlich zusammenfällt. Um des so aufgefaßten Protestantismus willen verspürt er gegen Österreichs von Fr. Schlegel publizistisch unterstützte Erhebung des Jahres 1809 einen elementaren Haß und freut sich, daß diese „Friedrich Schlegelsche Befreyung und Katholizierung

unser aller geradezu vor die Schweine gegangen ist und derselbe es für ein Glück wird anzusehen haben, wenn nur der Galgen von ihm befreit bleibt". Wie verbindet sich mit solcher protestantischen Überzeugung, welche hier beinahe in die einst von dem Reichsreformer gerade zugunsten Österreichs verspottete Jesuitenangst umschlägt, die Skepsis gegen Preußen einer-, das Vertrauen auf Napoleon anderseits? Ein Brief an Schelling vom Januar 1807 gibt darüber einigen Aufschluß. Danach ist „von dem Geiste des nördlichen Deutschlands ... nichts Rechtes mehr zu erwarten; die formelle Kultur scheint ihm zum Lose gefallen und dieser Dienst allein angewiesen zu sein, dessen Früchte ein besserer Genius zu genießen haben wird". Was das bedeutet und was es insbesondere in einem Brief an den ihm damals noch befreundeten Schelling bedeutet, liegt für den, der Hegels Jenenser Gedanken und Redeweise kennt, klar zutage. Die formelle Kultur, deren Dienst Norddeutschland angewiesen zu sein scheint, ist der von Kant, Fichte und Jacobi auf seinen Gipfel geführte ethische Individualismus, mit dem die Phänomenologie den Übergang des Geistes von Deutschland nach Frankreich beginnen ließ. So wie in jener Schrift, deren Drucklegung Hegel gerade damals entgegensah, dieser Individualismus nur den Vorläufer der absoluten Religion und des absoluten Wissens bedeutete, so wird nun auch in der angeführten Briefstelle ein besserer Genius als der Norddeutschlands, nämlich der süddeutsche — Hegel an Schelling! —, seine Früchte, absolute Religion und absolutes Wissen, ernten. Daß überhaupt nur der deutsche Geist für diese weltgeschichtliche Hervorbringung in Frage kommt, für diese Überzeugung Hegels haben wir noch einen vollgültigen Beleg, durch den auch jene Behauptung aus dem Jahre 1814, den Sturz Napoleons in der Phänomenologie vorausgesagt zu haben, von dem Verdacht, bloße vaticinatio ex eventu zu sein, gereinigt wird. Derselbe, der in der Jenaer Schlacht den Sieg von Bildung und Geist über Roheit und Klügelei gefeiert und der den Preußen „kein anderes Prognostikon" stellen zu können geglaubt hatte, dieser gleiche erwartet doch — 1807 — daß die Deutschen eben durch den Druck Frankreichs „gezwungen, ihre Trägheit gegen die Wirklichkeit aufzugeben, in diese heraustreten und vielleicht, indem die Innerlichkeit sich in der Äußerlichkeit bewahrt, ihre Lehrer

übertreffen werden". Vorläufig allerdings haben sie mit diesem Lernen vollauf zu tun. Der große Staatsrechtslehrer, der in Paris sitzt, wird da an ihnen geschichtliche Sendung erfüllen. Jenseits aller persönlichen Bewunderung, die Hegel „diesem außerordentlichen Mann" entgegenbringt, wirkt da die politische Überzeugung. Merkwürdig genug — und doch nicht ungerechtfertigt—, wie ihm hier die Besorgnis vor einer „Katholizierung" überhaupt nicht gekommen zu sein scheint; er hält sich da an Napoleons Schonung der protestantischen Universitätsorganisation — wieder zeigt sich, wie in diesem Zusammenhange für Hegel Protestantismus und Bildung eines sind —: die einzige Autorität im Protestantismus „ist die intellektuelle und moralische Bildung aller, und deren Garantie sind die Anstalten, die Napoleon gehaßt, aber ... von dieser Seite allein hat ansehen und daher scheuen gelernt und sie in Holland, Göttingen usf. geschont hat". Wenn ihm so Napoleon in dieser ihm damals wichtigsten Beziehung ungefährlich scheint und wenn ihm überhaupt seine damalige allgemeine Herabwertung der Staatsidee den Glauben an eine mögliche Unabhängigkeit der geistigen Bildung von den jeweiligen „Staatseinrichtungen" erlaubt, so zollt er ihm nun unbedingtes Vertrauen in den jetzt nur mehr den Nebenschauplatz seines Denkens erfüllenden Fragen der Verfassungsentwicklung. Die verblüffende Bezeichnung der Heerkaisers als „großen Staatsrechtslehrers" ist ihm völlig ernst gemeint.

Wenn ihm auch, wie wir ja wissen, der Korse als der Bändiger der Revolution und somit als eine Macht der Wiederherstellung erschien, so war doch Hegel mit nichten gesonnen, in der Wiederherstellung des alten Staats, insbesondere der ständischen Unterschiede, Napoleons innerpolitisches Werk abgeschlossen zu sehen. Mochte es in der Phänomenologie auch beinahe so erscheinen, in Wahrheit hat Hegel, wie das seine Briefe aus der Folgezeit erkennen lassen, in Napoleon zugleich den Erretter der großen Grundgedanken der Revolution vor ihren eigenen Folgen — wenn man will: der Ideen von 1789 vor den Ideen von 1793 — gesehen. Kurzsichtig genug meint er, in den Schattenbildern eines Parlaments, die Napoleon in Frankreich bestehen ließ und in den Satrapenstaaten förderte, einen wesentlichen Inhalt seines politischen Willens erkennen zu dürfen. Gerade

diese Verblendung zeigt uns, wie stark konstitutionalistisch sein eigenes Staatsbild nun gefärbt war. Erklärt wird sie einigermaßen dadurch, daß Hegel getreu seinen württembergischen Jugendeindrücken jetzt wie schon früher die Mitwirkung des Volkes am Staat ebensogut in beratenden Beamtenkollegien erreicht fand wie in einer gewählten Volksvertretung. Im Staatsrat allerdings hatte sich die Napoleonische Monarchie ein Organ geschaffen, das am ehesten noch, sicher eher als ihre Tribunate und Senate, Hegels Forderung entsprach. In der Zeit, da er von Paris die „Hauptentscheidung" für Bayern und den Rheinbund überhaupt erwartet, die nach seiner Hoffnung „nicht nur äußerliche Länderzuteilungen betreffen, sondern, zum Heil der Völker, auch auf die innere Organisation Einfluß haben wird", verzeichnete er mit Behagen die angeblichen Worte Napoleons zum württembergischen Minister über die von seinem König vorgenommene Aufhebung der Landstände: „ich habe Ihren Herrn zu einem Souverän, nicht zu einem Despoten gemacht." Sein „ganzes politisches Gemüt" hängt daran, daß der Code Napoléon, vor allem aber, daß auch „die ferneren Teile der französischen oder westfälischen Konstitution eingeführt würden". „Wenns nur des Himmels, das heißt, des französischen Kaisers Wille ist!" — denn freilich, wie gerade die neusten württembergischen Ereignisse zeigen: „die deutschen Fürsten haben den Begriff einer freien Monarchie noch nicht gefaßt, noch seine Realisierung versucht — Napoleon wird dies alles zu organisieren haben." Bei den bisherigen deutschen Nachahmungen des Französischen hat man immer die Hälfte weggelassen, und gerade die Hälfte, „welche das edelste, die Freiheit des Volkes, Teilnahme desselben an Wahlen, Beschließungen, oder wenigstens Darlegung aller Gründe der Regierungsmaßregeln vor die Einsicht des Volkes enthält", kurzum jene „Publizität", jenes „Sprechen der Regierung mit dem Volke über ihre und seine Interessen, ... eins der größten Elemente der Kraft des französischen und englischen Volkes". Und demgemäß fragt er den Freund bei der Münchener Regierung dringend, ob bei der bevorstehenden bayrischen Neuorganisation wirklich nur die zwölf Präfekten herauskommen würden und nicht „auch ein Staatsrat? auch Volksrepräsentation?" — bezeichnend genug wieder, wie der kollegialistisch-bureaukratische und der parlamen-

taristische Gedanke hier zusammentreten, beide als Grundpfeiler der „freien Monarchie“. Wie durchaus modern er dabei die Stellung des Volks und der Beamtenschaft zur obersten Regierung faßt, wie ganz frei von jeder dualistischen Regung, die doch bei dem gebürtigen Schwaben nur zu verständlich wäre: das zeigt — wüßten wir es nicht sonst schon — die Formel, unter der er als dem „Hauptmoment der Freiheit“ jene Einschränkungen der obersten Staatsgewalt begreift: „Selbstzutrauen des Staats zu sich, der seine Teile gewähren läßt.“ Nicht die Regierung vertraut dem Volk oder dieses jener, sondern der Staat sich selbst: ein in sich geschlossener Kreis.

Aber bei alledem: das Innerste des Lebens erfüllt der Staat doch auch nach diesen brieflichen Zeugnissen nicht mehr. Gewiß ist die Schlacht von Jena ein Ereignis, wie es „in hundert oder tausend Jahren nicht wiederkommt“; aber eben schon diese apokalyptische Zeitbestimmung zeigt, daß Hegel in der Schlacht mehr sieht als ein politisches Ereignis; es ist uns bekannt, welches Volkes und welcher Ideen Tag in der Geschichte mit dieser Schlacht einsetzt. Nicht ohne Bedeutung nennt er sie ein für den politischen Zeitungsschreiber „zu großes“ Ereignis. Es ist nicht die Friedenssehnsucht des Philisters, wenn er nun bedauert, daß der unglückliche Krieg „das Beste, nämlich Künste und Wissenschaften“, wieder stören könnte; und wenn er dem Staat geradezu die Aufgabe anweist, den „inneren Hintergrund“ in der Seele seiner Bürger zu entwickeln, wenn er für Bayern einen literarischen Rezensionenteil im Regierungsblatt wünscht, wie ihn der Moniteur habe: so erscheint darin jene Überordnung des Geistigen über den Staat, jene Herabsetzung des Staats zum bloßen Pfleger eines geistigen Lebens, das nicht von seiner Welt ist, kurz jene Verschiebung der Gewichte, in der wir das eigentliche Kennzeichen dieser napoleonischen Periode Hegels kennen gelernt haben. Man glaubt sich in die revolutionär-radikalen Anfänge des Studenten und Hofmeisters versetzt, wenn man liest, wie er sich täglich mehr überzeuge, daß die theoretische Arbeit mehr in der Welt zustande bringe als die praktische; „ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“. Es mag auf den ersten Blick befremden, daß gerade unter dem Eindruck napoleonischer Allgewalt Hegel ich zu solch einseitiger Überwertung des Gedankens gegen

die Wirklichkeit versteigen konnte. Scheinbar entgegengesetzteste Motive, die freudige Unterwerfung unter den großen Tat- und Wirklichkeitsmenschen und die Überzeugung von der Selbständigkeit, ja dem Vorrang des geistigen Lebens aller Wirklichkeit gegenüber, sind da verflochten. Wir sahen, wie diese Verflechtung einer geradezu fichteschen Theorie mit der denkbarst unfichteschen Haltung in einen einzigen geschichtsphilosophischen Knoten geschehen konnte und geschehen ist.

Aber die Geschichte selbst hat mit scharfem Schwert diesen künstlichen Knoten zerhauen. Das Jahr 1813 kam. Es fand Hegel — kaum wäre es anders zu erwarten gewesen — starr ungläubig zunächst, allmählich zusehends fassungsloser. Viel zu fest hatte er sich in seine Vorstellungen verrannt, um so leicht aus diesem Zauberkreis herausgeführt zu werden. Das Wort „Befreyung" erscheint jetzt in seinen Briefen regelmäßig mit ironischem Tonfall. Er hatte die Abhängigkeit von einem napoleonischen Frankreich nicht als Unfreiheit empfunden — wir wissen warum. Wenn er jetzt vom Herannahen der „Kosaken, Baschkiren und anderen vortrefflichen Befreier dazu" schreibt, so zeigt schon diese Zusammenstellung, in der er die preußischen Patrioten anführt, wie wenig er sich, gleich Goethe, eine Befreiung durch diese Befreier vorstellen kann. Als dann sein eigener Staat sich den Verbündeten anschließt, als sich aus seinem nächsten Kreis die Jünglinge zu den Fahnen drängten, da weiß er nichts zu tun, als einem dieser jungen Freunde die durchziehenden „Soldaten" zu zeigen und ihn darauf aufmerksam zu machen, „in welche Gesellschaft er komme, wenn er sich als Freiwilliger an sie anschließe"; und grämlich setzt er zur Nachricht vom Durchzug der „Befreier" hinzu: „wenn einmal par hazard Befreite zu sehen sein werden, werde ich mich auch auf die Beine machen". Die ersten Früchte der neuen Freiheit, die ihm in Bayern vorkamen, durften ihn nun allerdings zum Spotte reizen; bei Gelegenheit des „Feldmarschall Wrede" bemerkt er: „der französische Kaiser hatte es nicht gelitten, daß kleinere Mächte ... einen Feldmarschall haben; nun aber, nach einem so gänzlichen Umschwung der Dinge, nach so glänzenden Siegen, so schweren Lasten und reichlichem Blute haben wir einen." Und sein Mißtrauen in die Erfolge der Verbündeten war noch lange nicht besiegt. Einer Äußerung über die letzte Schlacht

des 1814er Feldzugs meint man geradezu anzuhören, daß er selbst jetzt noch eine schließliche Niederlage der Verbündeten für möglich, ja wahrscheinlich hält. Als dann doch alles entschieden und Napoleon wirklich und unbezweifelbar niedergekämpft ist, da endlich sucht auch er für das Geschehene eine Deutung und für sich selber einen Standpunkt. Die wichtige Briefstelle — vom 29. April 1814 — sei ganz hergesetzt; mit ihr geht die im vorliegenden Abschnitt geschilderte Episode zu Ende: „Es sind große Dinge um uns geschehen; es ist ein ungeheures Schauspiel, ein enormes Genie sich selbst zerstören zu sehen; das ist das *τραγικωτατον*, das es gibt; die ganze Masse des Mittelmäßigen mit seiner absoluten bleiernen Schwerkraft, drückt ohne Rast und Versöhnung, so lang bleiern fort, bis es das Höhere herunter, auf gleichem Niveau oder unter sich hat; der Wendepunkt des Ganzen, der Grund, daß diese Masse Gewalt hat und als der Chor übrig und obenauf bleibt, ist, daß die große Individualität selbst das Recht dazu geben muß, und somit sich selbst zugrunde richtet."

So ganz, man möchte sagen, dramatisch — Einzelner und Masse, Held und Chor — stellt sich dem Philosophen das große Ereignis dar. Nicht eine Kraft, die im Kampf mit gleichberechtigten Kräften sich aufreibt, wie es der Historiker sehen würde und wie Hegel selbst es später gesehen hat, nicht die Revolution im Kampf mit den Nationalitäten: sondern schlechtweg der Eine und die Vielen. Es scheint zunächst beinahe, als ob Hegel gewaltsam vermiede, Folgen aus dem Geschehenen zu ziehen, als ob er davor ins Ästhetische auswiche, ins „ungeheure Schauspiel." In Wahrheit ist mit dieser Unterordnung Napoleons unter das tragische Gesetz der Geschichte etwas ausgesprochen, was bisher von Hegel nicht ausgesprochen wurde, und mehr als er selbst hier auszusprechen meinte. Er selbst nämlich „rühmt sich", dieses alles in jener von uns diesem ganzen Abschnitt zugrunde gelegten Stelle der Phänomenologie vorausgesagt zu haben, und wir standen nicht an, ihm das zu glauben, soweit es glaublich ist und soweit solche Voraussagungen überhaupt glaublich sind: er hat wirklich in jener Stelle den Gang der Dinge in den größten Zügen vorausgesehen. Was er nicht voraussah und nicht voraussehen konnte, war seine eigene Stimmung, mit der er die Ereignisse aufnehmen würde. Daß der Tyrann,

der sein Werk getan hat, überflüssig wird und um seiner Überflüssigkeit willen fällt, das hatte er schon ganz früher allgemein behauptet; daß die große Individualität selbst das Recht zu ihrer eigenen Vernichtung geben muß, die sachliche Notwendigkeit also des dereinstigen Sieges Deutschlands über Frankreich, war in der Phänomenologiestelle ausgesprochen als die Notwendigkeit eines Triumphes des Geistes über die Macht. So ist es 1813 geschehen; aber als es geschah, war Hegel gegen diese Erfüllung seines eigenen Spruchs blind, er sah nur „Kosaken, Baschkiren und die anderen vortrefflichen Befreier"; und daß die Vernichtung Napoleons eine Vernichtung nicht von innen heraus, nicht durch den Geist, sondern, wie ihm schien, durch die Masse des Mittelmäßigen mit seiner bleiernen Schwerkraft sein würde, das hatte er nimmermehr 1806 geweissagt, das macht ihn jetzt grämlich und das gibt ihm, als er sich mit den Dingen abzufinden sucht, das Gefühl, ein Trauerspiel erlebt zu haben.

Damit aber glitt ihm — wir müssen da etwas vorgreifen — im Augenblick der Erfüllung die Grundlage unter den Füßen weg, von der aus er seine Prophezeihung gesprochen hatte. Die für ihn feststehende Tatsache, daß der Sturz Napoleons einen Sieg des Mittelmäßigen über das Genie bedeute, ja daß dies Mittelmäßige eigentlich nur deshalb über das Genie hatte obsiegen können, weil dieses — wieder ganz im Stil der Tragödie — ihm den Gefallen getan hatte, sich selbst zu zerstören: diese Ansicht, die den Schwerpunkt des Geschehenen wieder ins Individuum legte, duldete auf die Dauer nicht mehr den Gedanken vom weltgeschichtlichen Wendecharakter des letzten Vierteljahrhunderts. Die Schlacht von Jena durfte ihm nun, da sieben Jahre darauf ein Leipzig gefolgt war, nicht mehr ein Ereignis heißen, „desgleichen in hundert oder tausend Jahren nur einmal vorkommt"; die Gegenwart konnte ihm nun aus der apokalyptischen Beleuchtung der Geburtsstunde eines Dritten Reichs wieder ins irdische Tageslicht rücken. Mochten die Ereignisse, die er erlebt hatte, für die Gegenwart noch so bedeutend sein: der große Wendepunkt der Weltgeschichte konnte hier nicht mehr liegen; was er von dem Übergang der Weltgeschichte aus dem Reich des Staats in das Reich des Geistes zu schauen geglaubt hatte, das zerflatterte vor der Wucht der Ereignisse. Schon lag ihm aus viel früherer Zeit eine Gliederung des geschichtlichen

Abläufs bereit, die den letzten großen Wendepunkt in das Aufkommen der Germanen und ihres Staatsgedankens setzte. Auf diese Ansicht, deren religionsgeschichtliche Parallele er schon 1806 in der Phänomenologie gezogen hatte, mußte er nun zurückkommen. Der Glaube, im gegenwärtigen Augenblick einen unendlichen Anfang, den Anfang gewissermaßen einer überzeitlichen Epoche, eines Tausendjährigen Reichs zu erleben, dieser Glaube, der sein politisches und sein allgemeines Denken in den vergangenen Jahren genährt hatte, dieser geschichtlich-übergeschichtliche Glaube mußte verschwinden. Es blieb der Glaube an die Macht der Geschichte. Die Erkenntnis, daß „der Chor übrig und obenauf bleibt", hatte ihm den gegenwärtigen Augenblick entgöttert. Und wenn die Geschichte, eben als der Chor, recht behielt: ihr lebendiger Inhalt war fortan nicht mehr eine Gegenwart, die da Zukunft werden sollte, sondern Gegenwart als Erbin aller Vergangenheit! Die Mächte der Restauration, doch auch die Mächte des Jahrhunderts geschichtlicher Weltanschauung, traten ihr Reich an.

Zehnter Abschnitt.

Restauration.

Es sah nun in dem Deutschland, das Hegel jetzt umgab und mit dem er sich abzufinden gezwungen war, so aus, daß man je nach Stimmung alles hoffen oder auch alles fürchten konnte. In Wien tagte der Kongreß. Es war das gleiche „Friedrich Schlegelsche" Wien, von dem Hegel wenige Jahre zuvor die allgemeine Rekatholisierung besorgt hatte. Jesuiten-, ja Inquisitionsfurcht spielte auch jetzt eine Rolle in seinen Gedanken und verfolgte ihn bis in seine Träume. In der — irrtümlichen — Nachricht, der Erbgroßherzog von Mecklenburg sei katholisch geworden, findet er „auch ein Zeichen der Zeit". Was er, gleichfalls irrig, über einen Miniaturstaatsstreich des Braunschweiger Herzogs gegen seine Stände gehört hat, scheint ihm „ein guter Vorspiegel". Den Ergebnissen des Kongresses steht er mit äußerst skeptischen Erwartungen gegenüber. An einer einzigen Stelle scheint er sich hoffnungsvoll über ihn zu äußern als über eine „ewig denkwürdige Erfahrung, die die Völker nun machen, was ihre Fürsten vermögen, wenn sie selbst zu-

sammenkommen und mit persönlichem Geist und Gemüt das Heil ihrer Völker und der Welt, und zwar nach dem edelsten ausgesprochenen Grundsatz der allgemeinen Gerechtigkeit und des Wohles aller selbst beraten", was doch ein „brillantes Resultat" fordere; doch diese Stelle darf wohl nach allem nicht anders als ironisch aufgefaßt werden, insbesondere da im Zusammenhang unmittelbar vorher den Fortschritten der Kongreßangelegenheiten das Prädikat „notdürftig" erteilt wird.

Wenn etwas in dieser Zeit den Politiker Hegel innerlich aufrecht hielt, so war es jener Glaube an die Geschichte, zu dem er sich beim Sturze Napoleons durchgerungen hatte, die Überzeugung vom Recht des Chors. In voller Breite wird sie ausgesprochen in dem merkwürdigen Briefe, in welchem man mit Recht einen Schlüssel zu Hegels politischer Haltung in der Folgezeit gesucht hat. Es ist die Antwort auf Klagen Niethammers, dem klerikale Reaktion in Bayern sein schulorganisatorisches Werk zu zerstören suchte. Niethammer sieht die deutschen Fürsten dem Ringen der Völker um politische Freiheit Dämme entgegenrichten mit dem gleichen negativen Erfolg wie vor dreihundert Jahren dem Ringen um religiöse Freiheit und fragt voll Angst: „wer wird alles in dem See, der sich absetzt, ersaufen?" Hegel, der in der Beurteilung des augenblicklichen Zustandes von Niethammer nicht abweicht, wird davon zu „allgemeineren Betrachtungen" veranlaßt, die ihn der Besorgnis des Freundes gegenüber als hartgesottenen Optimisten zeigen. Er hält sich daran, daß „der Weltgeist der Zeit das Commandowort, zu avancieren gegeben; solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich, und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flanquieren drum herum, die meisten wissen gar von nichts um was (es) sich handelt, und kriegen nur Stöße durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand". Die Reaktion kann „diesem Colossen etwa bis an die Schuhriemen reichen und bischen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den ... elastischen Schwungsohlen, oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anlegt, auszuziehen". So befestigt ist

jetzt seine Überzeugung von dem allmählichen, aber unaufhaltsamen Gang der Geschichte, so herabgesunken zugleich auch der Wert, den er noch vor wenig Jahren der „Vorstellung“ gegenüber der Wirklichkeit wieder beigemessen hatte, daß er jetzt geradezu es für die innerlich wie äußerlich sicherste Stellung erklärt, jenen Riesen, die auf Kommando des Weltgeists „avancierende“ Zeit, „fest im Auge zu behalten, so kann man sogar hinstehen, und zur Erbauung gesamter vielgeschäftiger und eifriger Kumpanschaft, selbst Schuhpech, das den Riesen festhalten soll, mit anschmieren helfen, und zur eigenen Gemüthsergötzlichkeit dem ernsthaften Getreibe Vorschub leisten“. In dieser fast unheimlichen Ironie hatte er für sich persönlich einen sturmsicheren Winkel gefunden, aus dem er die Dinge in Ruhe mit ansehen konnte. Erst kurz vor seinem Tode hat ihn ein unvorhergesehenes Ereignis noch einmal ernstlich aufgeschreckt.

Das Bereitsein nun, mitzugehen mit dem Gange der Geschichte, die er als die herrschende Gewalt über allem Willen der Einzelnen anzuerkennen gelernt hatte, ermöglichte ihm jetzt endlich auch ein gewisses, freilich noch reichlich unpolitisch gestimmtes, Eingehen auf den so lange abgelehnten Geist der Freiheitskriege. In seiner Heidelberger Antrittsrede konnte er die Nationalität „den Grund alles lebendigen Lebens“ nennen, den die deutsche Nation sich gerettet habe. Nichts ist in diesem Widerruf von der Größe des Bekenntnisses, mit dem damals Goethe vor der Volksgemeinschaft stolz-demütige Abbitte leistete, Goethe, der wohl wußte, daß in ihm und seiner Kraft, „rein empfinden“ zu können, ein hohes nationales Gut abseits von dem Ereignis im Stillen bewahrt worden, und der es nun doch sah und bekannte: daß die, welche unter den Ketten gestöhnt und sie schließlich zerrissen hatten, durch den Schmerz, den sie empfunden, „größer“ als er waren. Sondern Hegel pries die Jugend, die ihm zu Füßen saß, glücklich, daß sie sich nun „unverkümmert“ der Wahrheit und Wissenschaft widmen könne, und freute sich des Siegs im Grunde nur deswegen, weil nun, nachdem die Nation sich „aus dem Gröbsten herausgehauen“, zu hoffen sei, „daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes

gedacht werde; mit anderen Worten, daß neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe". Das war noch viel von der Stimmung seines verflossenen Jahrzehnts, die den Staat dem Geist unterordnete. Sie sprach vernehmlich, wenn er anschließend an die eben angeführten Sätze der deutschen Nation geradezu als ihre weltgeschichtliche Aufgabe die Bewahrung des heiligen Feuers der Philosophie zuweist; jetzt — nach Leipzig und Belle-Alliance! — meint er seinem Volk als Ruhm und Hoffnung den Vergleich mit den Juden mitgeben zu dürfen, denen gleichfalls vom Weltgeist „das höchste Bewußtsein" aufgespart gewesen sei, daß er aus ihnen „als ein neuer Geist" hervorgehen werde. So unstaatlich, so ganz nur als ein Volk des Geistes wollte Hegel auch jetzt noch seine Nation, und so klein sah er neben dem „Reich Gottes" auch jetzt noch den Staat. Vielleicht ist es die Beschäftigung mit den neuesten Ereignissen in seinem alten Heimatlande gewesen, die allmählich und unvermerkt in ihm wieder lebendigen Anteil am Staat aufkommen ließ.

Es ist lange her, daß wir Hegel in württembergische Staatsereignisse innerlich verwickelt gesehen haben. Seitdem er im Sommer 1798 in den Streit zwischen Herzog und Ständen hatte eingreifen wollen, beiden zuleide, doch von tieferem Mißtrauen gegen den Herzog erfüllt, waren dort große Veränderungen eingetreten. Der Herzog hatte die Stände nach allerlei Irrungen zuletzt kurzerhand aufgelöst, sich entschlossen auf die Seite Napoleons gestellt und von seiner Gnade aus dem Sturz des Reichs eine ansehnliche Vergrößerung Württembergs und die Königswürde für den „souveränen" Rheinbundstaat gewonnen. Eine bislang unerhörte militärische Kraftanstrengung wurde in den folgenden Jahren dem Lande zugemutet; unter Napoleons Fahnen bewährten die Schwaben seit langem zum ersten Male wieder die alte kriegerische Tüchtigkeit. König Friedrichs im Innern nun von keiner ständischen Gegenverwaltung mehr beschränkter Despotismus schuf sich den nötigen landesherrlichen Beamtenapparat und suchte die neuen mit den alten Gebietsteilen auf jede Weise, vor allem durch Aufhebung des Vorzugs der protestantischen Kirche, zu verschmelzen; freilich auch seine persönlichen Gelüste tobte der dicke Herr

mit einer Zügellosigkeit aus, vor der die schlimmsten Zeiten des württembergischen achtzehnten Jahrhunderts noch verblaßten; von den gegen früher verzehnfachten Steuern versickerte ein nicht unbeträchtlicher Teil durch diesen Kanal. Daß das Land, welches in den erregten neunziger Jahren den Reiz öffentlicher und rücksichtslosester Behandlung politischer Beschwerden kennen gelernt hatte, den Druck schwer empfand, versteht sich; aber Friedrich wußte Mittel, seine Untertanen stumm zu machen: die berühmte Verordnung von 1809 zu Beginn des Krieges gegen Österreich, die jedes Gespräch über politische Dinge unter Strafe stellte, ist nur der Gipfel einer langen Reihe von Verwaltungsmaßnahmen. Als dann die neue Hermannsschlacht geschlagen war, suchte und fand der Ubierkönig, anders als sein Kleistisches Abbild, rechtzeitig den Anschluß an die Sieger, und fand er vor allem die Bestätigung seiner europäischen Souveränität, die ihm die kostbarste Errungenschaft aus dem französischen Bündnis dünkte. Die Verhandlungen des Wiener Kongresses mußten ihn da freilich erschrecken; schien doch hier eine starke Reichsgewalt zeitweilig in gefährlicher Nähe. Dem galt es zuvorzukommen, um so mehr, als man auch im Lande die Träume von einer Herstellung des alten Rechtszustandes hier zu verankern begann. So veröffentlichte der König Anfang 1815 einen Erlaß, worin er dem Lande eine Verfassung „aus eigenem Antrieb ohne fremde Einwirkung" zu geben versprach. Der Erfolg kam ihm höchst unerwartet. Statt der jubelnden Zustimmung, auf die der alte Tyrann sich schmeichelte rechnen zu dürfen, erklärten die im März zusammentretenden Stände voll tiefen und nur zu begründeten Mißtrauens: nicht eine vom König einseitig zu verleihende Verfassung annehmen zu können, sondern einzig auf dem festen Boden des alten unverjährbaren Rechts und nur auf dem im alten Württemberg herkömmlichen Wege des Vertrags etwaige Änderungen vereinbaren zu wollen. Der König, wütend, doch unter dem Eindruck der ihm unabweislichen Notwendigkeit, mit seinem Volke zu einem Einverständnis zu kommen, ehe die gefürchtete Bundesakte ihn etwa dazu zwang, suchte in der Sache einzulenken, ließ sich herbei, die Beschwerden der Stände über seine Regierung anzunehmen, und machte in einigen strittigen Punkten Zugeständnisse. Die Stände aber, in unentwirrbarer Verflechtung von Treue zum

Vätererbe und harter Unbelehrbarkeit, steiften sich auf Vertrag und altes Recht; die großen Abwandlungen der Wirklichkeit, die ein Zurückgehen auf den Verfassungszustand von 1770 unmöglich machten, wurden von ihnen leichthin beiseite geschoben. Der Gegensatz spitzte sich scharf zu; im Juli vertagte der König die Stände, und diese riefen die fremden Regierungen an, welche einst im protestantischen und antiösterreichischen Sinne die europäische Bürgschaft der alten Verfassung übernommen hatten. Eine Flut von Schriften und Aufsätzen über die Angelegenheit war inzwischen in Schwaben selbst wie im deutschen Auslande aufgestiegen; die liberale öffentliche Meinung, die in jenen ersten unsicher-zukunftsvollen Jahren nach den Befreiungskriegen in Deutschland eine gewisse Macht vorstellte, sekundierte unbedenklich den Ständen, denen als Verfechtern des alten Rechts doch auch die Romantisch-Konservativen ihre Teilnahme nicht versagen konnten. Eben im Juli war nun unter nachlässig bewahrter Anonymität eine Schrift erschienen, die grundsätzlich zwar den Standpunkt der Gültigkeit des alten Rechts anerkannte, tatsächlich aber in der Durchführung ganz auf die Seite des Königs trat. Verfasser war der Kurator der Tübinger Universität, v. Wangenheim. Das lenkte die Aufmerksamkeit des Königs wieder auf den in Tübingen kaltgestellten Günstling von ehemals; die tollen naturphilosophischen Formeln, in welche der gräfliche Schüler des Schellingianers Eschenmayer den bürokratisch-höfisch-scheinkonstitutionellen Absolutismus einwickelte, schienen wohl nicht ungeeignet, der königlichen Politik einen gewissen geistigen Schimmer zu leihen; und Wangenheim, wieder vom König herangezogen, erreichte, daß dieser im Grundsätzlichen den Ständen nachgab und bei der Wiedereinberufung im Oktober das Zurechtbestehen der alten Verfassung und die Notwendigkeit vertragsmäßiger Übereinkunft anerkannte. Die Verwicklung schien sich aufzulösen. Aber das Mißtrauen gegen den König saß zu fest. Die Stände ließen sich mit der grundsätzlichen Anerkennung ihres Standpunkts nicht abspeisen; um die Heiligtümer der alten ständischen Nebenregierung, selbständige Kasse und dauernden Ausschuß, daneben auch um Wangenheims Lieblingsidee einer Adelskammer ging der Streit in den Ständen, in Kommissionen und in der Presse das ganze Jahr 1816 weiter.

Da starb im November der König. Wieder wie 1797 schien durch einen Thronwechsel der Kampf zwischen Herrschaft und Landschaft in ein neues Stadium zu treten. Und wieder wie damals erwies sich diese Hoffnung als trügerisch. Der neue König berief den nun doch schon recht verbrauchten Wangenheim ins Ministerium und legte den Ständen im März einen Verfassungsentwurf vor, der ihnen in den Fragen der Kasse und des Ausschusses reichlich weit entgegenkam. Doch persönlich fand er im Verkehr mit ihnen nicht den Ton, auf den sie eingehen konnten; auch blieben im einzelnen genug sachliche Gegensätze, ein gänzlich unvereinbarer besonders in der Frage der Adelskammer; und auch die grundsätzlich von der Regierung ja nunmehr anerkannte Notwendigkeit des Vertrags stellte sich den Ständen doch wesentlich rechtsmäßiger und förmlicher dar als dem soldatisch zugreifenden Sinn des Königs. So kam es im Sommer 1817 auch hier zum Bruch, unter ähnlichen Erscheinungen wie zwei Jahre zuvor: Die Stände riefen das Ausland an. Die Regierung versuchte, ihre Verfassung unter Umgehung der Stände unmittelbar von den Wahlkörpern annehmen zu lassen. Beides mißlang. Da begannen König und Ministerium, mit betonter Absichtlichkeit nach der vom Volk verworfenen Verfassung, soweit es möglich war, zu regieren. Die Ansätze zu einer regierungsfreundlichen Minderheitspartei, die zuerst in der entscheidenden Schlußabstimmung der Stände hervorgetreten waren, entwikkelten sich unter dem Eindruck dieser geschickten Politik im stillen weiter. In dieser Zeit nun — der literarische Kampf hatte sich derweil mit unverminderter Heftigkeit fortgesponnen — brachte das November- und Dezemberheft der Heidelberger Jahrbücher, in denen kurz zuvor Wangenheims Schrift von 1815 durch den Theologen Paulus aus dem Gesichtspunkt der Stände gründlich heruntergerissen war, eine scharf ständefeindliche „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. I. — XXXIII. Abteilung". Es blieb kein Geheimnis, daß der Verfasser niemand anders war als Hegel.

Hegel hatte die Veränderungen in seinem Heimatland nicht ohne Anteil verfolgt. Seit er im Sommer 1798 jene grundsätzlich eindeutige, aber zwischen den Parteien eher ver-

mittelnde als entscheidende Stellung eingenommen hatte — dem Herzog aus Grundsatz, den Ständen nur um ihrer Mißwirtschaft willen feind —, hatten sich seine politischen Anschauungen tief gewandelt. Wüßten wir es aber nicht sonst schon, so könnte es uns die erste Bemerkung nicht lehren, die er wieder württembergischen Verhältnissen widmet. Im August 1807 äußert er, die deutschen Fürsten hätten den Begriff einer freien Monarchie noch nicht gefaßt, Napoleon werde da alles erst zu organisieren haben, und er belegt das damit, daß Napoleon nach der Aufhebung der Landstände zum Württembergischen Minister ingrimmig gesagt habe: „ich habe Ihren Herrn zu einem Souverän, nicht zu einem Despoten gemacht.“ Mochte diese Anekdote das wirkliche Verhältnis Napoleons zu jenem Stuttgarter Ereignis auf den Kopf stellen, jedenfalls sieht man, daß Hegel damals das Willkürregiment König Friedrichs scharf mißbilligt; wie man es denn deshalb sicher auch vornehmlich auf Württemberg beziehen darf, wenn Hegel bald danach in dem Umstand, daß man in Deutschland bei der politischen Nachahmung der Franzosen gerade die „edelste Hälfte“, die Mitwirkung des Volks am Staat weglasse, die Ursache sieht, daß auch die andere Hälfte, die straffe staatliche Einheit, zum „gänzlich Verkehrten, zur Willkür, Grobheit, Roheit, vornehmlich Stummheit, Haß der Publizität, Aussaugung, Verschwendung“ wird. Persönlich scheint er mit Württemberg erst um die Wende des Jahres 1811 auf 1812 wieder in Beziehung getreten zu sein. Damals, es war schon unter dem Kurator Wangenheim, knüpfte Tübingen mit dem Nürnberger Rektor wegen des dortigen philosophischen Lehrstuhls Verhandlungen an, die sich aber zerschlugen. Als er nun 1817 nach Heidelberg kam und in die Redaktion der „Heidelberger Jahrbücher“ eintrat, geriet er mit seinem älteren Freund und Landsmann Paulus über jene Wangenheimkritik aneinander, die Hegel „quoad personam hämisch ... und quoad rem höchst philisterhaft und gemeinen Menschenverstandsmäßig“ fand. Der Philosoph, der bisher mit dem vernunftgläubigen Theologen in einigen Stücken, insbesondere in der Feindschaft gegen den Klerikalismus, übereingestimmt hatte, war inzwischen von dem Standpunkte in der Württemberger Angelegenheit, den er selbst noch 1807 einnahm, so sehr abgekommen, daß ihm das Vorgehen des Mitarbeiters, wodurch

dieser der „Gott“ der Landstände wurde, höchst ärgerlich war. Man hat gemeine Gründe persönlichen Ehrgeizes zur Ursache für Hegels nunmehriges Eingreifen machen wollen; dafür fehlt jeder Beweis. Daß aber der Ärger über Paulus Hegel veranlaßt hat, in der gleichen Zeitschrift nun seinerseits das Wort zu nehmen, läßt sich allerdings vermuten. Es geschah, der Veröffentlichungsstelle gemäß, in Form einer Besprechung; Gelegenheit gab der erschienene Verhandlungsbericht über die Jahre 1815 und 1816, der mit einem im September herausgekommenen Nachtrag den ganzen Gang der Angelegenheit bis zur Entlassung des Landtags im Juli umfaßte. Hegel hat den Nachtrag nicht mehr behandelt. Man rückte ihm gleich damals von befreundeter wie von gegnerischer Seite vor, er hätte gewisse Anklagen gegen die Stände nicht aussprechen können, wenn er noch ihr Verhalten in der letzten Tagung mit dargestellt hätte. Hegel selbst erklärte jene Beschränkung im Stoff nicht uneben damit, daß die so in ihren Erfolgen beurteilte Epoche „ein geschichtliches Ganzes“ bilde, das seinen Abschluß finde einerseits durch den Tod des Königs, anderseits in der Fertigstellung des eigenen Verfassungsentwurfes der Stände.

Nicht ohne Absicht wurde vorhin der überpersönliche geschichtliche Zusammenhang, in welchem König Friedrichs Verfassungsentschluß zu begreifen ist, hervorgehoben. Denn es war das Kennzeichen der Hegelschen Auffassung gegenüber allen anderen Stimmen, die für und wider den Plan Friedrichs laut wurden, daß sie den geschichtlichen Gedanken zugrunde legte, welcher der Tat des Königs wirklich zugrunde lag, und dadurch von vornherein einen Standpunkt außerhalb der Parteien gewann. Außerhalb der Parteien, vor allem auch jenseits des Regierungsstandpunkts selbst. Dies muß den festen Boden für das Verständnis des Hegelschen Eingreifens bilden: Hegel hat die eigentliche, kaum eingestandene Ursache des ganzen königlichen Verfassungswerks, den Willen zur europäischen Selbständigkeit, offen und ohne nationale Scham in die Mitte der Betrachtung gestellt. Aber indem er das tat und indem er so, wie wir sehen werden, gouvernementaler als die Regierung selbst sein konnte, hat er eben durch diese Möglichkeit, den Standpunkt der Regierung politisch tiefer und großartiger zu verstehen, als diese selbst ihn verstand und zu begründen wagte,

sich im einzelnen auf gefährliche Abwege verirrt. Es ist ihm mehr als einmal geschehen, daß er die geschichtliche Notwendigkeit der Sache und die persönliche Schlauheit ihres königlichen Vertreters allzu restlos in einander aufgehen ließ. So wurde der Aufsatz ebenso reich an glänzenden politischen Schlaglichtern wie an peinlich sophistischen Verdrehungen, und man möchte deshalb wohl nur sehr bedingt dem Urteil eines neueren Geschichtsforschers beipflichten, der ihn als eine der besten Flugschriften bezeichnet, die je aus einer deutschen Feder hervorgegangen seien.

Der äußeren Form nach ist Hegels Aufsatz eine Besprechung. Er folgt wesentlich dem Gange der Ereignisse, soweit dieser aus den „im Druck erschienenen" Verhandlungen erhellte; ein Nachspüren nach etwaigen geheimen psychologischen Zusammenhängen erklärt er ausdrücklich unterlassen zu wollen; er hält vielmehr für die Aufgabe der Geschichte und hier also auch für seine eigene: „die Natur und den Gang der substantiellen Sache darzustellen und die Charaktere der handelnden Personen aus dem, was sie *tun*, zu erkennen zu geben." Dieser dargestellte Gang der Sache wird nun aber häufig genug von lehrhaften und polemischen Abschweifungen unterbrochen, und vor allem wird der weitaus größte Teil des Aufsatzes doch den ersten Verhandlungstagen gewidmet: man sieht, wie ihn der sich hier vollziehende Aufmarsch der streitenden Mächte und der grundlegende Gegensatz von altständischer und moderner Staatsansicht, der hier in Erscheinung tritt, am stärksten fesselt. Selbst so wichtige Wendungen wie das königliche Zugeständnis vom November 1815 werden dagegen überraschend kurz behandelt, und vollends wird von den Kämpfen des Jahres 1816 nur ganz zusammenfassend berichtet. Doch derartige Ungleichmäßigkeit widersprach nicht den kritischen Gepflogenheiten. Man müßte schon sachliche Gründe beibringen, wenn man behaupten wollte, der Aufsatz bedeute nicht bloß eine nur durch ihr eigenes Schwergewicht etwa wirkende Stellungnahme in der damaligen Parteiung, sondern er greife bewußt in eine ganz bestimmte Lage der Dinge ein: es stecke unter dem Schleier der Besprechung nicht eine politische Abhandlung, sondern eine auf den Augenblick gestellte Flugschrift. Sei es gestattet, die Antwort zu vertagen und vorerst den politischen Gehalt des Aufsatzes rein hinzustellen.

Der Untergang des Reichs, das Weltereignis, unter dessen Eindruck Hegels geschichtliche Gesamtansicht bewußt oder unbewußt so lange gestanden hatte, gibt ihm den Ausgangspunkt für sein Verständnis der Württembergischen Ereignisse. Nachdem das Reich „endlich sein verdientes, und ihm auch in der äußern Art und Weise gemäßes, schimpfliches Ende erreicht hatte", trat Württemberg aus seinen bisherigen lehnsrechtlichen Verhältnissen „in die Souveränität über und in die Stellung eines Staates, — eines von den wirklichen deutschen Reichen, die den Platz des Undings einnehmen, das nur noch den leeren Namen eines Reichs geführt hatte". Es war der Boden der neuen Wirklichkeit, auf dem Hegel damit Fuß faßte. Zugleich allerdings machte er hier eine Anschauung vom alten Reich seinem Beweisgang untertänig, die einen ständigen Rundreim des Chors der reichsfreundlichen Staatswissenschaft im achtzehnten Jahrhundert bildete. Die gelehrten Herren in und um Göttingen waren genügend von der Aufklärung und dem Gedanken des Rechtsstaats angesteckt, um mit Vergnügen festzustellen, daß in Deutschland der Untertan gegen seinen Fürsten vor einem höheren Gericht Recht suchen könne und also ein Hauptverlangen der aufgeklärten Zeit hier in Wetzlar verwirklicht war. Eben an diesen Gedanken, der auch sonst jetzt in ähnlichem Sinne verwertet wurde, schloß Hegel seine Rechtfertigung der königlichen Politik an. Das Reich ist nicht mehr, es fehlt der oberste Richter zwischen Fürst und Untertan, Regierung und Ständen. Ein Neben- und Gegeneinander, wie es im alten Württemberg mit seiner getrennten Verwaltung herzoglicher und landschaftlicher Gelder und mit seiner auf Verträgen ruhenden Verfassung bestand, ist seit 1806 schlechthin unmöglich geworden. Verträge bedürfen einer höheren Macht, die im Zweifelsfalle über ihre Gültigkeit und Anwendung entscheidet; eben diese höhere richterliche Gewalt des Reichs ist jetzt auch rechtlich fortgefallen. Das neue Württemberg ist durch den „Sturmwind", der das schützende Dach des Reichshauses über ihm weggeblasen hat, gezwungen, ein Staat zu sein, ein souveräner Staat, der nicht beruhen kann auf Verträgen zweier selbständiger Gewalten in seinem Innern, sondern der nach innen eins sein muß so gut wie nach außen. Es war darum nichts als der erste Schritt auf dem Wege zum souveränen Staat, daß der König 1806 die alten

Stände beseitigte und jene „kräftige Ministerialregierung“ — so umschreibt Hegel die ständelose Zeit seit 1806 — errichtete; es ist jetzt nichts als der zweite Schritt auf dem so eingeschlagenen Wege, wenn der König nun zu der „Macht“ auch den „Willen“ des Staats lebendig werden ließ, indem er dem von ihm zunächst überhaupt zu schaffenden Staat nunmehr eine Verfassung verleiht. Kein Verfassungsversprechen, wie sie die Fürsten jetzt ihren Völkern gemacht haben, brauchte ihn zu diesem zweiten Schritt zu treiben, der eine höhere Notwendigkeit in sich trägt als die bloß „positive“ eines Versprechens: die Notwendigkeit, den monarchischen Staat „auch nach innen“ zu schaffen. Denn zum Begriff eines monarchischen Staats gehören unerläßlich — warum, werden wir noch erfahren — Stände. Aber freilich, als der König nun Stände einberuft und sie als wichtiges „Lebenselement“ dem „Organismus“ des neuen Staats einfügen will, da treten ihm Stände entgegen, die eben die Lebenskraft dieses neuen Staats, die aus der Souveränität fließende Einheit, nicht anerkennen wollen; sie erklären sich zwar für Landstände, „aber einer anderen Welt, einer vergangenen Zeit“, und fordern, daß die Gegenwart zur Vergangenheit, die Wirklichkeit zur Unwirklichkeit umgeformt werden solle“. Demgemäß verhalten sie sich in den schwebenden Einzelfragen der inneren Staatseinheit. Die Einheit des Gebiets zwar wird von ihnen anerkannt; den starken Zuwachs, den Württemberg erhalten hat, wollen sie nicht bei seinen eigenen Rechten bestehen lassen, sondern die Verfassung der alten Lande auf ihn ausdehnen, während die Regierung gerade in diesem Zuwachs einen Anlaß sieht, die Verfassung für das ganze Land einheitlich zu erneuern. Mit dem Gedanken der Verwaltungseinheit hingegen wollen sie sich schlechterdings nicht abfinden. Es stellen sich da hemmend in den Weg die „aus vergangenen Verhältnissen genommenen, in den jetzigen veränderten um so mehr verworrenen Vorstellungen von Entgegensetzung des Landesinteresses und Staatsinteresses, einer Landeskasse und der Staatskasse“. Vor allem aber fehlt ihnen der Begriff, daß dem Ausland gegenüber Volk und Regierung auf Gedeih und Verderb zusammenstehen müssen; als Napoleon von Elba zurückkehrt, da wenden sie jenen „verderblichen, unpatriotischen, ja im höheren Sinne oft verbrecherischen Kunstgriff“ alter Landstände an, „den Drang politischer Umstände

...benutzen zu wollen, um Vorteile für sich der Regierung abzudringen und zugleich mit der äußeren eine Verlegenheit nach innen hervorzubringen". Vollends schmählich zeigt sich diese Gesinnung in dem überdies auch törichten Schritt der Anrufung der alten Bürgschaftsmächte, ein Schritt, womit ein Volk sich zur „letzten Erniedrigung seiner selbst" hergibt.

Man wird anerkennen müssen, daß in diesem Gedanken wirklich der Kernunterschied des alten Ständestaats vom neuen Volksstaat erfaßt ist. Die Forderung der Einheit von Volk und Regierung nach innen in ihrem wechselseitigen Verhältnis wie nach außen gegenüber fremden Mächten ist dem ständischen Staat ebenso ungewohnt, wie sie dem neuen aus dem Absolutismus hervorgegangenen wesentlich ist. Auch daß die „kräftige Ministerialregierung" den ersten Schritt zu Verfassung und Volksvertretung im modernen Sinn bilde und diese wiederum Vollendung dessen bedeuten, was jene nur anbahnen konnte, Durchführung des Einheitsgedankens im Staat, ist hier so klar erkannt, wie nur irgendwo im damaligen Deutschland. Wieder darf ferner an einen Mann erinnert werden, an dessen politische Jugendgedanken die nun über ein Vierteljahrhundert alten Aufzeichnungen des Stiftlers uns gemahnt hatten, wenn Hegel jetzt die Notwendigkeit parlamentarischer Einrichtungen als eine innere sachliche begreift und diese Notwendigkeit, eben wie Humboldt in seiner großen Verfassungsdenkschrift aus dem Februar 1819, abrückt von der „äußeren", bloß „positiven", ein etwa gegebenes Verfassungsversprechen zu erfüllen. Diese innere Notwendigkeit faßt Hegel, insofern er sie rein als begriffliche Notwendigkeit, als unerläßliches Stück eines monarchischen Staatslebens nimmt, am kürzesten und schärfsten hier in der Formel: zur Macht auch der Wille des Staats. Daß in der Volksvertretung der Wille, aber des Staates Wille, lebendig sei, darin ist eigentlich alles versammelt, was dieser Miterbe der Revolution aus seiner Ausstattung in die Auseinandersetzung des neuen Jahrhunderts über ihren Nachlaß einzuwerfen hatte.

Was Hegel den Ständen vorrückt, ist zunächst und vor allem nicht, daß sie reden, sondern daß sie nicht genug reden, daß sie „stumm" seien, da es doch ein wesentlicher Zweck neuzeitlicher Stände ist, nicht nach Anwaltsweise schriftliche Rechts-

verwahrungen abzufassen, sondern, mit einem älteren Hegelschen Wort, „Publizität" in das Leben des Staates zu bringen. Sicher wäre mit Ständen im alten Sinn für einen machiavellistisch gearteten Fürsten heute am bequemsten regieren; es wäre der „perfideste Rat" gewesen, den man einem solchen Fürsten hätte geben können: wie Augustus und Tiberius unter der Form der alten Verfassung zu regieren; ein „vernünftiger monarchischer Zustand" wäre dann freilich nicht möglich gewesen; und der verstorbene König verdient Dank, daß er sich „über die Versuchung dieser Täuschung erhaben gezeigt" hat. Aber die Stände begreifen ihr eigenes Wesen so wenig, daß sie die öffentliche allseitige Beleuchtung der Staatsverhältnisse selber auszuschalten suchen und, statt eine lebendige Oppositionspartei in ihrem eigenen Schoße zu entwickeln, die Ansätze zu einer solchen vielmehr unterdrücken. Und doch ist das Streben einer rechten parlamentarischen Gegenpartei nach englischer Art, selber ans Ruder zu kommen, gerade ihre Rechtfertigung, im Gegensatz zu der auch in Württemberg jetzt von ständischer Seite für rühmlich gehaltenenen starren Geschlossenheit altdeutscher Stände gegen ihre Regierung; ohne Parteien sind die Stände selber nur Partei.

Wie bekommt man nun solche Stände, wie sie hier als wünschenswert bezeichnet werden? Hegel lehnt nicht gerade das „demokratische Prinzip" des gleichen Wahlrechts ab, erklärt sich aber in scharfer Kritik des königlichen Entwurfs von 1815 als Gegner der Steuer- ebenso wie der Altersgrenze, welche beide den Einzelnen nur als „Atom" fassen statt nach seinem „Gelten in der bürgerlichen Ordnung". Diese „französischen Abstraktionen" müsse man aufgeben zugunsten der bestehenden Genossenschaften, der Zünfte und Gemeinden; diese durch ein auf die Zugehörigkeit gegründetes Wahlverfahren „wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückbringen und sie, gereinigt von Privilegien und Unrechten, in den Staat als eine organische Bildung einfügen". Das berechtigte Übergewicht des Eigentums würde besser gesichert durch Weglassung der Tagegelder als durch den Zensus. Es ist ferner bedauerlich und entspricht nicht dem neueren Staatsbegriff, wenn den Beamten die Wählbarkeit genommen wird; gerade bei ihnen, die ja eben heute keine fürstlichen Diener im alten Sinn mehr sind,

wird man den „Sinn des Staats" eher finden als bei den privatrechtlich verrannten Advokaten und Schreibern, an deren Überzahl die Stände jetzt kranken. Überhaupt aber sollten die abstrakten Prinzipien, nach denen das Volk in einen „Haufen" aufgelöst erscheint, Zahl, Vermögen, Alter, zwar nicht wirkungslos, aber zurückgedrängt werden, indem man daraus Wahlbedingungen für die niederen Körperschaften macht, aus denen in Anknüpfung an das altwürttembergische Wahlrecht der Magistrate auch die neuen Landstände hervorzugehen hätten. So würden jene „trockenen", „äußerlichen", „unbedeutenden" Bedingungen nicht dem „hohen Interesse der ständischen Mitgliedschaft so schroff gegenüber gestellt"; dadurch allein könne die sonst bald sich einstellende Gleichgültigkeit atomistisch zersplitterter Wähler gegen das eigene Wahlrecht verhütet werden. — Hier sehen wir in das Innere dieses Gedankengangs. Daß unmittelbar aus dem „atomistischen" Wahlrecht selber wieder körperschaftliche Bildungen, welche zwischen Wähler und Volksvertretung vermitteln, hervorgehen könnten, das ahnt Hegel so wenig wie sonst jemand damals. Daraus, daß es zu irgendwie beträchtlicher Entwicklung eines volkstümlichen Parteiwesens neben dem parlamentarischen noch nirgends gekommen war, wird eigentlich erst erklärlich, warum so von den verschiedensten Richtungen her die Geister zusammentrafen in dem Verlangen nach Aufbau der Volkswahlen auf bestehende körperschaftliche Grundlagen; man ahnte nicht die Möglichkeit lebendiger Körperschaften auf rein politischer Grundlage, und so suchte man nach Wegen, die bestehende gesellschaftliche Gliederung oder auch die Kreise der örtlichen Selbstverwaltung in die richtig empfundene Lücke zwischen den beiden „schroff" einander gegenüber gelagerten Mächten Volksvertretung und Wähler einzuschieben. So hier auch Hegel.

Wenn wir zuvor Hegel trotz seines Drängens auf ein „eingeschränktes" Wahlrecht dennoch kein schlechthin ablehnendes Verhältnis zum „demokratischen Prinzip" zusprechen konnten, so war dafür maßgebend vor allem seine Ansicht von der Volksvertretung überhaupt im Staat gegenüber den Mächten Königtum und Aristokratie. Hier schwimmt er in dem großen Strom, der, vom Absolutismus ausgehend, durch die Revolution sich als Lehre und Forderung über Europa ausgebreitet hatte. Er

geht hier aus von dem Gedanken, daß bei großen politischen Bewegungen Fürst und Volk meist gegen die Aristokratie zusammengehalten hätten, gegen diesen „Mittelstand", der sich „statt das Band von beiden auszumachen, wie es seine Bestimmung ist, auf Privilegien und Monopole steifte und die Verwirklichung der Grundsätze des vernünftigen Rechts und allgemeinen Wohles hinderte, ja zunichte machte". Als solche Aristokratie findet er nun in Württemberg, entsprechend Adel und Geistlichkeit im alten Frankreich, die ehemaligen Reichsunmittelbaren und die „bürgerliche Aristokratie der Schreiber". Auf letztere insbesondere gießt er volle Schalen seines Zorns. In „Schreibhörigkeit" haben sie durch die Verwaltung das ganze Volk gebracht, zu einer Klassenvertretung durch ihr maßloses Überwiegen die Ständeversammlung herabgedrückt. Auch Adelsrechte im alten Umfang, ganz abgesehen davon, daß sie nur aus dem positiven Staatsrecht zu begründen wären, würden „jedem Staatsorganismus widersprechen"; aber die königliche Verfassung, nämlich die erste von 1815, hat diese Privilegien sehr eingeschränkt, vor allem durch das Einkammersystem und die geringere Zahl der Virilstimmen gegenüber den Abgeordnetenstimmen.

Was sind nun die Rechte dieser Volksvertretung? was überhaupt die Rechte des Staatsbürgers? wie äußert sich der „Wille" im Staat gegen die „Macht" in ihm?

Die königliche Verfassung war sehr freigiebig mit Grundrechten des Einzelnen. Sie kam damit nicht etwa bloß neuzeitlichen Gelüsten entgegen, sondern durchaus auch der Vorstellung altständischen Geistes, wie sie sich unter dem Einfluß der naturrechtlichen Gedanken in Württemberg entwickelt hatte. In Hegel findet sie hier einen begeisterten Lobredner. Die betreffenden Paragraphen „sprechen für sich selbst"; sie machen „die vernünftige Grundlage eines staatsrechtlichen Zustandes" aus; mögen sie in der alten Verfassung zum Teil auch enthalten sein, so doch gewissermaßen nur zufällig, nicht „um des Prinzips willen" — und auf das Prinzip kommt es an. Man sollte diesen „elementarischen Katechismus" der Staatsgrundlagen auf Tafeln in den Kirchen aufhängen und der Jugend beibringen. In der Ausführung dieses Grundrisses zu einer organischen Gesetzgebung hätten die Stände einen angemessenen Gegenstand

ihrer Tätigkeit gehabt. Sie haben sich statt dessen auf die Rechte versteift, die durch den Untergang des alten Reichs hinfällig werden mußten, und eine Macht der Krone gegenüber erstrebt, die beim englischen Parlament nur wegen des dort allgemeinen „Gefühls der Nationalehre" ungefährlich bleibt. Das gilt vom Steuerbewilligungsrecht, wo ein europäisch souveräner Staat „ganz neuer Garantien gegen Privatsinn und Anmaßlichkeit der Stände" bedarf, die im Stilleben des vormaligen Reichslehens Württemberg nicht erforderlich waren: die Stände sind eben jetzt „in ein ganz neues Element, das politische," versetzt. Das Recht der Bewilligung neuer Steuern und der Zustimmung zum Erhöhen bestehender ist also ein großes und freimütiges Zugeständnis der Regierung, ganz einerlei ob die Stände, was man bezweifeln kann, diese Rechte nach der alten Verfassung besessen haben; sie bedeuten jetzt „eine unendlich höhere, unabhängigere Befugnis als vorher: Einfluß auf Krieg und Frieden, auf die äußere Politik überhaupt, sowie auf das innere Staatsleben". Weiter erklärt er die in der ersten königlichen Verfassung eingeräumte Zustimmung zu Gesetzen, welche Freiheit, Eigentum und Verfassung betreffen, sowie das Recht zu unverbindlichen Gesetzesvorschlägen und Beschwerden geradezu für „allgemeine Wahrheiten eines verfassungsmäßigen Zustandes".

Alles in allem: gewiß ist der „Wille des Volkes" ein großes Wort, aber gerade deshalb soll man es nicht entweihen. Wie es zum Größten gehört, was man von einem Menschen sagen kann, daß er „weiß was er will", so müssen auch zu Vertretern des Volkes deswegen „die Weisesten genommen werden, weil nicht jenes es weiß, aber sie es wissen sollen, was sein wahrhafter und wirklicher Wille, d. h. was ihm gut ist". Mag deshalb die Forderung auch „absolut gerecht erscheinen, daß ein Volk die Verfassung, welche ihm gegeben wird, selbst prüfen müsse", so ist doch grundsätzlich zu mißbilligen, daß die Volksvertreter vom Könige „verlangen, daß er unbesehen und unbedingt die Verfassung, welche sie und das Volk zu wollen meinten, annehmen solle". Die Volkssouveränität, um das von Hegel hier nicht benutzte Wort einzuführen, ist „revolutionär", nur weil sie ein „Heraustreten aus dem Staatsorganismus", der Volk und Regierung umschließt, bedeutet; es ist letzthin auch hier

der Gedanke der organischen Staatseinheit mehr noch als die Verachtung der natürlichen Einsichtslosigkeit des Volkes, welcher diese Verwerfung der „demokratischen Unförmlichkeit" bestimmt.

Wenn nun das Ministerium den Bruch mit den widerhaarigen und einsichtslosen Ständen dauernd zu umgehen gesucht hat, so schreibt ihm Hegel dabei eine Absicht zu, die ein letztes Licht auf seine Verfassungsidee wirft: das Volk gleich seinen Häuptern bedarf der „politischen Erziehung"; diese geschieht durch die politische Arbeit: es ist die „Erziehung durch sich selbst", — ein Weg, „zu dem allerdings die Menschen auch das Recht haben". So hat die Verfassung selber zu bewirken, was eigentlich die Voraussetzung ihrer gesunden Wirksamkeit ist: die Entwicklung des Staatssinns, der ein „Sinn des Regierens und Gehorchens" ist. Die Stände müssen aus ihrem Privatsinn, ihrem natürlichen Hang zu passiver Neutralität in den großen Lebensfragen des Staats, herausgerissen werden. Und damit wird nun in Hegels Stellungnahme zu der Frage, an der sich die Geister schieden, der Frage nach der Gültigkeit des guten alten Rechts, das Grundsätzlichste deutlich. Nicht deshalb, oder jedenfalls letzthin nicht deshalb, weil die württembergischen Verhältnisse sich verändert oder weil Mißbräuche sich eingenistet haben — durch ihre „Mißbräuche" hat sich die englische Verfassung erhalten —, nicht deshalb muß das alte Recht den Platz räumen, sondern weil geschichtliches Recht als solches nicht gelten kann in einem Volke, das bisher überhaupt noch keine Geschichte gehabt hat, denn — es hatte noch keinen Staat. So schließt der letzte und tiefste Gedanke dieser Hegelschen Schrift an den ersten, von dem sie ausging: Württemberg ist erst durch den Fall des Reichs ein Staat geworden; erst jetzt hebt seine Geschichte als die Geschichte eines Staats an; da muß alles neu werden, und das Alte hat hier das Recht der Geschichte nicht wie es scheint für, sondern gegen sich. Eines Volkes Geschichte beginnt erst, wo es Staat wird. Diesen Gedanken hat Hegel in dem gleichzeitigen Abriß der Staatsphilosophie, den er seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften einfügte, systematisch gestaltet. Da ist ihm der Staat die philosophische Voraussetzung der Geschichte. So nun auch in der Rezension. Die neue Verfassung wird sich von nun an in dieser Geschichte und durch diese Geschichte weiter entwickeln; mögen angehängte General-

klauseln bestimmen, daß alle älteren Gesetze, soweit sie von der Verfassung nicht berührt werden, in Gültigkeit bleiben, eine Verfassung ist gleichwohl „zwar etwas Festes, aber nichts schlechthin Ruhendes"; und dies, schließt Hegel mit einer seiner großartig barocken Wendungen: „dies ist die wahrhafte Generalklausel, welche der Weltgeist für sich an jede bestehende Verfassung hängt".

Wir haben absichtlich bisher die Hegelsche Theorie des verfassungsmäßigen Königtums, die der Kritik zugrunde liegt, rein herauszuarbeiten gesucht, um so einmal zunächst den Hegelschen Standpunkt von den Beziehungen des Tages, soweit möglich, loszulösen. Es bleibt nun die zweite, nicht minder wichtige Aufgabe, ihn wieder in diesen Zusammenhang einzustellen. Wir waren das erste dem Staatsphilosophen, wir sind das zweite dem Politiker schuldig; die getrennte Behandlung allein erlaubt zu entscheiden, wieweit der eine, wieweit der andere spricht. Erst beides zusammen wird es ermöglichen, der Episode ihren Platz in dem Leben des Mannes anzuweisen und ihre eigentümliche Stelle auf seinem Wege von Napoleon zum preußischen Staat zu begreifen.

Mit vier Mächten seines heimatlichen Staatslebens tritt Hegel durch den Aufsatz in Berührung: Königtum, Ministerium, Ständeversammlung und öffentliche Meinung. Alle vier sind in der Zeit zwischen 1815 und 1817 keine starr unveränderten Größen geblieben; Hegel selbst nimmt fast nirgends unmittelbar auf die Gegenwart Bezug, sondern kleidet seine Ansichten in die Besprechung von Verhandlungen, die großenteils schon vor dritthalb Jahren, im Frühling 1815, stattfanden. So wird man zum Teil nur schwer die Beziehungen auf die Gegenwart des Spätjahres 1817 aus der geschichtlichen Verhüllung herauswickeln können, so eindeutig im Groben und Ganzen die Stellungnahme der Schrift gegenüber den Ständen des Frühjahrs 1815 scheint.

Am eigentümlichsten ist das Verhältnis zum Königtum. Die ganzen Verwicklungen waren seinerzeit von ihm ausgegangen; die Verfassungsidee war in dem Zeitpunkt, als Friedrich mit ihr hervortrat, sein eigenstes Werk. Die Absicht, die er damit verband, kennen wir: schroffen Abschluß seines Württemberg gegen etwaige deutschnationale Bestrebungen, die man

Anfang 1815 noch von Wien, oder wenigstens von den Preußen in Wien, befürchten konnte. Zu solchem Zweck schien ihm eine Verfassung gerade gut genug. Hier nun kam ihm Hegels freudiges Einverständnis entgegen. Dem Philosophen besaß der Staat so kräftige eigene Wurzeln im System, daß er seine Unterordnung unter die Idee der Nation kaum zu denken vermochte: ein Volk ohne Staat hat keine Geschichte. Daß ein Volk um seiner Geschichte willen und nach Maßgabe seiner Geschichte sich seinen Staat schaffen müsse, dieser Leitgedanke späterer Nationalpolitik war ihm ganz fremd. Für ihn waren an die Stelle eines Deutschen Reichs, das kein echter Staat war, „deutsche Reiche" getreten, die ihm nicht als politische Zwittergebilde, Übergangsstaaten bestenfalls, erschienen, sondern als Staaten im vollen, und bei ihm übervollen, Sinne des Worts. Da trafen also die territorial-egoistische Angst des Königs vor einem zukünftigen deutschen Gesamtstaat und die staatsgläubige Verachtung des Philosophen gegen das alte und damit gegen jedes etwa neu sich bildende Deutsche Reich am gleichen Punkt zusammen. Und was der königliche Fuchs als Grund seiner liberalen Anwandlung zu gestehen sich nicht recht trauen durfte, das konnte der Philosoph mit der Naivität des Idealisten als letzten und entscheidenden Grund für die Notwendigkeit einer Verfassung aussprechen: Württemberg ein wirkliches „deutsches Reich", geschlossen nach außen und innen. Es ist hochbezeichenend, daß Hegel in seinem Bericht jene verzweifelten Klagen der Stände aus dem Juni 1815, als Württemberg die Bundesakte nicht mitunterzeichnet hatte, über Außerachtlassung „des großen Grundsatzes, daß alle Deutschen Kinder eines Vaterlandes seien", einfach mit Stillschweigen übergeht, — was kümmert ihn der Deutsche Bund. Und es ist fast rührend zu sehen, mit welchem Eifer die „Widerlegung", die auf seinen Aufsatz antwortete, gerade die Schmähungen, die Hegel in seinen Eingangssätzen über das alte Reich herabregnen ließ, von dieser „für den Frieden" so trefflichen Verfassung abzuwehren sucht und ihn an das offenbar ganz vergessene Dasein eines Deutschen Bundes und des Paragraphen der Bundesakte über landständische Verfassungen erinnert. Sicher lag hier geschichtliches Recht und Unrecht auf allen Seiten; bei den Ständen, die den deutschen Gedanken, wenn auch teilweise wohl nur um ihrer ständischen Wünsche willen und als bloßes

Druckmittel gegen den König, festhielten; beim König, der seinem Lande, trotzig wider die vergangene Geschichte, nach außen die Selbständigkeit schuf, die es späterhin dem selber vergangenheitslosen Neudeutschland Bismarcks zutrieb, und nach innen die volksstaatliche Geschlossenheit, durch welche die Schwaben wieder als Stamm im alten Sinne in jenen echten Bundesstaat eintreten konnten; denn dieses beides wurde die geschichtliche Bedeutung der europäischen Souveränität der deutschen Staaten nach 1815, daß sie einerseits dadurch der Habsburgischen Kaiserüberlieferung entzogen wurden, anderseits bereitet wurden zum Über- und Rückgang aus der Fürstenrepublik des alten Reichs in das neue Bündnis der Dynastien und Stämme; geschichtliches Recht endlich lag auch bei dem Philosophen, der die deutsche Bundesakte von 1815 als Luft behandelte und im deutschen Einzelstaat den Staat der Zukunft sah, mochte er auch diesen zukunftsvollen Staatsbegriff jetzt wahllos übertragen auf die Halbnatur von Staat, die ihm gerade vorlag. Anders steht es dort, wo der Philosoph, fortgerissen von der Bewunderung, die er dem politischen Kraftmenschen immer und überall zu zollen sich gewöhnt hatte, und von der entschuldbaren Gleichsetzung seines eigenen Staatsideals mit den Staatsabsichten des Königs, diesen auch da verteidigte, wo der Pferdefuß allzusichtbar unter dem Königsmantel hervorsah. Wenn er die furchtbare Mißwirtschaft des ständelosen Jahrzehnts, welche die ständischen Beschwerden jetzt aufdeckten, mit kühlem Lächeln beiseite schob: wenn er bei der schamlosen Vorsicht des Despoten, der sich die, großenteils zu höfischem Aufwand, unmäßig erhöhten Steuern für die Dauer seiner Regierung sicherstellen lassen wollte, den Ständen von 1815 nachträglich nur zu raten wußte, sie hätten sich das sollen „aus Dankbarkeit“ gefallen lassen: so fehlt hier, mochte auch alles nur auf den verstorbenen König gehen und die Haltung dem lebenden gegenüber würdig bleiben, diejenige Selbstachtung, durch die sich wenigstens nach heutigen strengeren Begriffen sein Aufsatz von einem bestellten Panegyrikus hätte unterscheiden müssen.

War er das? dies ist die zweite und äußerlich die anziehendste Frage, die wir uns vorzulegen haben; sie ist wesentlich aus der Stellungnahme zur ministeriellen Politik zu beantworten. Eine zeitgenössische, von einem hervorragenden Mitglied der

entlassenen Versammlung ausgehende Widerlegungsschrift war rasch bei der Hand, das von Hegel gelegentlich hingeworfene Wort über die Kosten, welche die Stände durch ihr längeres Beisammensein dem Lande ohne Bedenken auflüden, ihm mit Zinsen zurückzugeben und dem Anonymus, solange er es bleibe, ihrerseits „Besoldung" zuzutrauen. Auch scheint Hegels Aufsatz als Sonderabdruck in Württemberg, und zwar billiger als ihn die Verlagshandlung abgab, vertrieben worden zu sein, so daß allerdings die Regierung sich des erschienenen Aufsatzes als einer willkommenen Waffe im Kampf um die öffentliche Meinung bemächtigt haben würde. Das Gerücht, das von der Widerlegungsschrift aufgenommen wurde, wonach das Ganze bestellte Arbeit gewesen wäre, scheint auch sonst verbreitet gewesen zu sein. Hegels zweiter Biograph übernahm eine Nachricht, derzufolge Hegel in Wangenheims Auftrag, um sich für die Nachfolge des Ministers in der Tübinger Kuratorschaft zu empfehlen, die Schrift verfaßt habe; er hat sich von der Unglaubwürdigkeit seiner Quelle bald selbst überzeugt, aber freilich erst in einer fast ein halb Jahrhundert später erschienenen Schrift ganz nebenher den Vorwurf zurückgenommen, der so das Bild von Hegels sittlicher Persönlichkeit eigentlich bis zum heutigen Tage befleckt. Da die Gerüchte sich also bei näherem Zusehen auflösen, auch wohl überhaupt selten eine Stellungnahme gegen unten von derartigen Verdächtigungen frei bleibt, und die Tatsache, daß die Regierung Hegels Aufsatz für sich verwertet hätte, über Anlaß und Art seiner Entstehung nichts festlegen würde, so bleibt nur die inhaltliche Nachforschung, wie weit denn Hegel überhaupt mit Absichten des Ministeriums, aus dem Wangenheim übrigens während der Veröffentlichung des Hegelschen Aufsatzes ausschied, zusammenging.

Da ist denn nun vorweg zu bemerken, daß von Höflichkeiten, wie sie Hegel dem seit Jahresfrist verstorbenen König erweist, dem Minister gegenüber so gut wie nichts zu finden ist. Mit beinahe komischem Eifer stürzt sich die Widerlegungsschrift auf den Punkt, wo nur im entferntesten ein Anklang an Gedankengänge aus Wangenheims Programmschrift von 1815 gefunden werden könnte. Es ist eigentlich die einzige Stelle, wo Hegel überhaupt ein wenig den Philosophen merken läßt, indem er gegen die Staatsvertragslehre die „ursprüngliche,

substanzielle Einheit“ ausspielt, die dem Zusammenhang zwischen Fürst und Untertan, Regierung und Volk, zugrunde liege; ein „Zusammenhang, der ein objektives, notwendiges, von der Willkür und dem Belieben unabhängiges Verhältnis“ und eine Pflicht sei, „von der die Rechte abhängen“, indes im Vertrag die Willkür gegenseitig Rechte einräumt, „aus denen dann erst Pflichten fließen“. Hier hakt sofort die Widerlegung ein und entdeckt, wozu der Text nicht die Spur eines Anlasses gibt, die „anderwärts von der Lesewelt schon bewunderte »Idee«“ — Wangenheims Schrift nannte sich „Idee einer Staatsverfassung“ — oder die „bekannte feste Grenzlinie, Normalidee, schwebender Mittelpunkt“; alles in dem soeben wörtlich angeführten Satz! Es ist mit der behaupteten Übereinstimmung des Sprachgebrauchs nicht anders bestellt als mit der Übereinstimmung der gedanklichen Grundlagen und überhaupt des gesamten Verfahrens. Der Unterschied ist kurz der, daß Wangenheim als der echte Gelegenheitsphilosoph sich in seiner Schrift weit philosophischer gibt als der politisierende Philosophieprofessor. Während dieser sichtlich nicht bloß alle Kunstausdrücke, sondern sogar alle eigentlich philosophischen Gedankengänge, in diesem seinen, wie er an Niethammer schreibt, „sehr unspekulativen Nebenausfall“ zugunsten der rein politischen und historischen auszuschalten sucht, ist jener darauf erpicht, die glücklich angeeignete Sprech- und Denkweise schellingisierender Naturphilosophie der allzu farblosen politisch-historischen Wirklichkeit über den Kopf zu stülpen; um etwa die philosophische Notwendigkeit des Hofstaats zu begründen, wird erklärt: er habe als Staatsphantasie die Ideen des Ministeriums, d. i. der Staatsvernunft, „zu Idealen zu integrieren und diese dem Regenten (dem Staatswillen) zu begeisterter Tat hinzugeben“. Es ist unnötig, darauf hinzuweisen, wie gänzlich fern dieses Denkverfahren auch rein schulmäßig dem Philosophen Hegel liegen mußte; wenn das Urteil späterer Jahrzehnte Hegel und Schelling in den gleichen Höllenkreis verdammte, so gab es zwischen den Lebenden damals gleichwohl keine Gemeinschaft. Zu allem aber ist hier überhaupt Hegels rein politisch-historischer Ausgangspunkt denkbar weit entfernt von Wangenheims Leitgedanken eines in dreistufigen Absätzen schön gegliederten Staatsleibes, so daß, Schrift gegen Schrift gehalten,

von irgendeinem Eingehen Hegels auf Wangenheim nicht die Rede sein kann.

Aber es steht nicht allein Schrift gegen Schrift, sondern politisches Urteil gegen politische Tat, und das fordert eigene Betrachtung. Die Vertrauensstellung beim Könige, die sich Wangenheim durch seinen Ritt ins naturphilosophische Land zurückerobert hatte, bewirkte einen grundsätzlichen Umschlag in der königlichen Politik. Wangenheim hatte, wie schon in der Schrift, in unbemerktem Widerspruch zu dem wagemutigen Flug seiner „Idee" die Ansicht von der inneren Gültigkeit und nur mangelnder äußerer Anwendbarkeit des alten Rechts erfolgreich beim Könige verfochten. Nicht mehr „gegeben", sondern, wie es die Forderung der Stände war, „verglichen" sollte die Verfassung werden. Die Botschaft, mit welcher der König am 15. Oktober 1815 vor die aufs neue einberufenen Stände trat, stellte diesen neuen Ausgangspunkt der Verhandlungen hin, und fortan ist hieran im Grundsatz nicht mehr gerüttelt worden. Das ist Wangenheims große Leistung für das Zustandekommen des württembergischen Verfassungswerks. Für Hegel ist sie nicht vorhanden. Er steht unverrückt und mit dem vollen Gewicht seiner philosophischen Überzeugung auf dem Standpunkt, den die Regierung nunmehr schon seit über zwei Jahren aufgegeben hatte. Die grundsätzliche Leugnung des alten Rechts, die Notwendigkeit, für einen neuen Staat eine neue Verfassung „aus einem Gusse" zu schaffen, das ist es, was ihn interessiert. Daher auch jene unverhältnismäßige Ausführlichkeit, mit der die Verhandlungen des Frühjahrs 1815, der Zeit also, wo gerade Wangenheim abseits von den Ereignissen in Tübingen saß, behandelt werden; sie füllen allein etwa neun Zehntel des gesamten Raums. Daher jenes „Durchapologisieren" der ersten, vom Könige selbst auf Wangenheims Drängen zurückgezogenen Verfassung „durch alle Paragraphen hindurch", welches man ihm vorgeworfen hat und woraus doch eigentlich gerade eines so gut wie unzweifelhaft wird: seine Unabhängigkeit von Wangenheim. Wo er endlich auf die Botschaft vom 15. Oktober 1815 zu sprechen kommt, da unterstreicht er geflissentlich die Rechtsverwahrung, die der König nebenher mit einfließen läßt, und drückt sich um den wesentlichen, von Wangenheim durchgesetzten Inhalt des Erlasses, die Preisgabe des königlichen Verfassungs-

entwurfs und grundsätzliche Anerkennung des Standpunkts der Stände, mit einer nichtssagenden Bemerkung herum. Neben dieser großen Grundsatzfrage kommen nun die übrigen weniger in Betracht. Die vornehmste ist wohl die, wie sich Hegel zum Zweikammersystem verhält. Der königliche Entwurf hatte im Anschluß an die alte Verfassung nur eine Kammer gewollt. Wangenheim hatte, mit schwerphilosophischer Begründung und mit Eschenmayers Segen, in einer besonderen Schrift eine Adelskammer als das „Hypomochlion", den ruhigen Mittelpunkt zwischen Regierung und Volk, worin sich die „intelligible Natur des Staates" ausspreche, gefordert und dauernd gegen die Stände verfochten. Es war einer der Punkte, worin die Mehrheit der Stände 1817 hart geblieben war. Hegel nun tut dieses Lieblingsgedankens des Ministers, den man als seinen Auftraggeber vermutet, in dem kurzen Überblick über die Zeit seit Herbst 1815 überhaupt keine Erwähnung. Das einzige Mal, wo er auf das Zweikammersystem anspielt, gelegentlich des Einkammersystems, das die erste königliche Verfassung aufwies, geschieht das mit dem ganz blaß empfehlenden Beisatz, daß es „durch seine allgemeinere Einführung und sein Alter wichtige Autorität hat"; ein Wangenheimscher Offiziosus hätte hier wohl anders ins Horn gestoßen. Die beiden Punkte, wo Hegel die Verfassung von 1815 bekrittelt, die Versagung der Wählbarkeit an die Beamten und die zu gleichmacherische und in der Luft schwebende Gestalt des Wahlrechts finden sich beide noch unverändert in jenem dritten Verfassungsentwurf, den Wangenheim während seiner Amtszeit bei den Ständen vergeblich durchzubringen suchte. Ein Wille zur Schonung des gegenwärtigen Ministeriums zeigt sich also da nicht. Und endlich hat Hegel, wozu wie bekannt äußerlich kein Grund vorlag, die letzten Verhandlungsabschnitte von seiner Betrachtung ausgeschlossen; ja er bekennt in einem vertrauten Brief von Ende Januar 1818, diese „zweite Periode" der Verhandlungen überhaupt „noch nicht studiert" zu haben und auch schwerlich noch daran zu kommen; diese „zweite Periode", die er nicht studiert hat noch studieren wird, ist die Amtszeit des Ministers, in dessen Auftrage er geschrieben haben soll!

So bleibt eigentlich das einzige, wodurch die Schrift sich dem Ministerium empfehlen konnte und weswegen sie von diesem

offenbar auch verbreitet wurde, einmal der hoffnungsvolle, auf ein zukünftiges Einverständnis deutende Schlußabschnitt, von dem noch zu sprechen sein wird, und dann die aus einer massiven historisch-politischen Überzeugung geschöpften unglaublich heftigen Angriffe gegen die Stände. Ein so grober Bundesgenosse mußte schließlich dem Ministerium willkommen sein, mochte er in der Grundgesinnung und im einzelnen auch seine eigenen Wege gehen; hier band die gemeinsame Gegnerschaft. Sehen wir nun genauer zu, wie sich Hegel zu dieser dritten Macht, der Ständeversammlung, stellt.

Eine ganz geschlossene Masse bilden die Stände doch nicht. Schon 1815 bestehen schwache Ansätze zu einer Gegenpartei; der Abgeordnete Gleich vertritt sogar grundsätzlich den königlichen Standpunkt, verschwindet deswegen freilich bald aus der Versammlung. Der Abgeordnete Cotta widerspricht wenigstens in der Frage der ständischen Kasse. Aus den Ständen selbst geht durch das Bemühen des Abgeordneten Griesinger eine scharfe Untersuchung des Schreiberwesens hervor, mit der sich doch die Stände ins eigene Fleisch schnitten. Bei diesen Ansätzen blieb es aber im ganzen bis zum Ministerium Wangenheim. Erst diesem gelang es, daraus innerhalb der Stände den Anfang einer Partei zu bilden, durch die entscheidende Schlußabstimmung, wo zum ersten Male eine starke Minderheit von 42 Stimmen auf der Seite der Regierung stand, geführt von dem ja schon früher unsicheren Cotta und von einem der bisherigen Unentwegten, Weishaar. Es wäre nun zu erwarten, daß Hegel, wollte er entschieden und im Sinne der Regierung in die Lage des Augenblicks eingreifen, diese Anhänger Wangenheims und Führer einer zukünftigen Regierungspartei, auf ihre inzwischen erfolgte Bekehrung hin doch wenigstens schonend behandelte. Statt dessen finden wir, daß er nicht bloß Weishaar, sondern sogar Cotta bei passender Gelegenheit die härtesten Dinge über ihr Verhalten während der früheren Verhandlungen an den Kopf wirft. Das theoretische Interesse an dem großen Gegensatz der Staatsanschauungen, der 1815 hervortrat, überwiegt eben alle etwa zu nehmenden Rücksichten. Nur so, aus einer geradezu unwahrscheinlichen inneren Entferntheit von der gegenwärtigen Lage, ist es auch zu erklären, daß er gelegentlich das Haupt der Opposition, Varnbüler, aufrichtig lobt, denselben, der bei der Land-

tagsauflösung im letzten Sommer dem Könige den abgeforderten Kammerherrnschlüssel durch die Post als „Sachen ohne Wert“ zurückgeschickt hatte. Selbst die höchst giftige „Widerlegung“, die überall nach persönlichen Beziehungen suchte, konnte sich dies Fehlen von Rücksichten auf die augenblickliche Lage nur erklären durch die Annahme höchster Schlauheit, die auf diese Weise einen Schein von Unparteilichkeit erkünsteln wolle. Denn allerdings, getroffen mußten sich schließlich doch am meisten jene 66 von der Mehrheit fühlen, die auch 1817 noch die gleiche Unentwegtheit zeigten, wie zu Anfang fast die ganze Versammlung. Auf sie trafen, wenn sie auch sicher nicht eigens auf ihr neustes Verhalten gemünzt waren, alle jene maßlos bitteren Bemerkungen zu über die Stände, die wie die französischen Emigranten in der ungeheuren Umwälzung der letzten zwanzig Jahre „nichts gelernt und nichts vergessen“ und „durch den ganzen Lauf ihres langen und teuren Zusammenseins“ keinen einzigen Beschluß „über irgendeinen Inhalt eines Verfassungsgegenstandes zuwege gebracht“ haben. Es war nicht zu verwundern, wenn es Hegel, dessen Verfasserschaft, vielleicht durch Paulus, bekannt wurde, aus ihrem Kreise ebenso grob und gröber entgegenschallte. Da mußte er sich den Verdacht der „Besoldung“ anwerfen lassen, da mußte er Spitzen hinnehmen, wie sie ihm nur in der Heimat geschärft werden konnten, etwa daß die „neuesten“ Schriften der Ideologen vom Vertrag und der Gleichheit der Menschen nicht mehr viel wissen wollten, oder gar eine freundliche Erinnerung an das Freudenfest, das einst in Deutschland junge, seither alt und schon veraltet gewordene Philosophen bei der Nachricht von der Hinrichtung Ludwigs XVI. gefeiert hätten; und wenn er sich über das Ablesen langer Vorträge in der Ständeversammlung und die Unfähigkeit zu freier Rede aufgehalten hatte, so vernahm er nun die spöttische Bitte, doch seinen Namen zu nennen, damit man in den Stand gesetzt werde, seinen freien Vortrag zu bewundern; es war bekannt, daß Hegel auf dem Jenaer Lehrstuhl völlig vom Buchstaben seiner Hefte abhängig gewesen war.

Aber über solche unvermeidlichen persönlichen Anrempeleien und Reibungen hinweg, zu denen noch der Bruch mit dem alten Freunde Paulus kam und wenigstens ein Widerspruch Niethammers, der eine schlechte Sache von Hegel geistreich verteidigt

fand, — über all dies hinweg war Hegels Aufsatz nun einmal da, wurde gelesen, und die württembergische öffentliche Meinung fing an, wie das deutsche Ausland schon längst, des Streites müde zu werden und war geneigt, sich belehren zu lassen. Es ist dies das letzte, was wir in unserm Zusammenhang zu untersuchen haben: Wie steht Hegels Rezension in der beginnenden Parteibildung im Lande da? wie erscheint die Parteigeschichte Württembergs in den nächsten Jahren, wenn wir sie einmal vorschauend aus der Stellung, die Hegel Ende 1817 einnahm, betrachten?

Hegels Aufsatz warf auf den Schlußblättern, wie schon erwähnt, zum ersten Male ein etwas freundlicheres Licht auf den Landtag; in der Ausarbeitung eines eignen Verfassungsentwurfes, die für Hegel so wichtig war, daß an diesem Punkte die Darstellung abbrechen konnte, hätten die Stände „bewußtlos", einfach durch den Zwang einer solchen zusammenhängenden Aufstellung, an sich selber das Werk einer politischen Erziehung ausgeübt, um dessentwillen „hellsehende Ministerien ... über die vorangegangenen Erscheinungen von Leidenschaftlichkeit, Vorurteilen, verkehrten Begriffen, Gehässigkeit usf. hinwegblicken". Dieser Hinweis auf eine Annäherung von Regierung und Ständen ist Hegels einzige Anspielung auf das Aufkommen einer regierungsfreundlichen Minderheitspartei, das bei der letzten Abstimmung der Stände im Sommer sichtbar geworden war. Durch die Organisationsedikte, in denen die Regierung nach der Landtagsauflösung eine Reihe Reformen insbesondere des Schreiberwesens und der örtlichen Selbstverwaltung durchführte, wurde den Altrechtlern derart das Wasser abgegraben, daß sie in dem Landtag von 1819 nur noch eine ganz unbedeutende Vertretung fanden. Ihr Erbe fiel aber nicht schlechtweg der Minderheit vom Ausgang des alten Landtags zu, sondern es bildeten sich, je aus Angehörigen jener Minderheit und aus neubekehrten Altrechtlern, zwei neue Parteien. Die stärkere von ihnen stand der Regierung beim endlichen Abschluß des Verfassungswerks zur Seite und vertrat wesentlich die Gebildeten und Beamten; sie bezeichnete sich wohl selbst als liberal. Die Gegner wurzelten mehr im breiten Volk, in den „Bürgern", wie sie sagten; die Liberalen hießen ihnen die „Herrenpartie", sie selber nannten sich „Bürgerfreunde". Es ist nun das Wesentliche,

daß beide Parteien den Standpunkt des „alten Rechts“, das als solches gilt, so gut wie völlig aufgegeben hatten. Bedeutendere Reste des einst so hart verteidigten Gedankens fanden sich noch bei den Liberalen, doch wurde da nunmehr aller Wert darauf gelegt, daß etwa die Rechte des Einzelnen, deren verfassungsmäßige Festlegung sie im Gegensatz zu den Altrechtlern sehr hoch anschlugen, „ebenso alt als natürlich“ seien; und überhaupt waren es die „umwandelbaren Grundsätze des natürlichen Rechts“, vor denen alles geschichtliche sich ausweisen mußte. Den Gedanken der Volkssouveränität lehnten sie ab, dagegen hielten sie den Gedanken des Verfassungsvertrags, gegen den Hegels grundsätzlicher Kampf gegangen war, aufrecht; und von den praktischen Forderungen der Altrechtler finden wir bei ihnen, wenigstens vielfach, den Ausschuß wieder, während sie wie ihre Gegner die Forderung der landständischen Kasse ganz fallen gelassen haben; ferner anerkannten sie, wie die Altrechtler, die Privilegien des Adels grundsätzlich und waren teilweis geneigt, die erste Kammer zuzugestehen. Der bureaukratische Einschlag in ihnen zeigte sich in der Verteidigung des Beamtenwahlrechts; es ist völlig Hegels Argument, wenn wir jetzt von Weishaar hören: der Beamte wie der Repräsentant diene dem Staat, d. h. der Regierung und dem Volk. Im Kampf gegen die Beamten treten das Erbe der Altrechtler hingegen die „Bürgerfreunde“ an. Aber dieser Kampf gegen die Beamten wird ihnen nun, zum Unterschied von diesen ihren Vorgängern, ein Kampf gegen die „Herren“ überhaupt, und mit dem Namen fassen sie nicht bloß die herzoglichen Beamten, sondern die oligarchischen Magistratskorporationen und vor allem „die Schreiber und ihren Anhang“, jene auch von Hegel mit furchtbarer Schärfe und mit unverhältnismäßigem Raumaufwand bekämpfte „bürgerliche Oligarchie“, die von ihnen gleichwie von Hegel den Altrechtlern ohne weiteres gleichgesetzt wurde. Daß sie demnach die Ecksteine der altständischen Macht, Kasse und Ausschuß, ablehnten, versteht sich. Die Begründung aber, die sie ihrem Kampf unterlegen, rückt ihn nun ganz nahe an den gleichen Kampf, den der Rezensent in den Heidelberger Jahrbüchern geführt hatte. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß ein Blatt, das den Standpunkt der neuen Partei vertrat, den Aufsatz aus den Heidelberger Jahrbüchern unverkürzt abdruckte;

und wie diese Ideen jetzt in die Breite des Volkes drangen, so fanden sie nun auch ihren Dichter, und den tieftönenden Klagen Uhlands um die versunkenen Kleinodien des guten alten Rechts sprangen Justinus Kerners frische und helle Streitlieder entgegen. Die „Bürgerfreunde" gehen wie Hegel aus von dem Gedanken der unbedingten Staatseinheit. Deswegen gibt es zur Revolution kein Recht, wenn auch unter Umständen eine moralische Pflicht. Deswegen kann weiter zwar eine Verfassung dem Volke nicht gerade aufgedrängt werden, da sie durch ihr Inkrafttreten von selbst „auf gewisse Art zweiseitig" wird; aber der Erbfürst ist als Vertreter der Staatseinheit überhaupt nicht imstande, „Verträge (im gewöhnlichen Sinne des Worts) mit den Ständen zu schließen, indem hierdurch eine Zweiheit gegeben würde". Mit dieser runden Ablehnung des Vertragsgedankens setzen sich die „Bürgerfreunde" in schärfsten Gegensatz sowohl zu den Liberalen wie zum Ministerium, während sie den Grundgedanken der Hegelschen Besprechung damit aufnehmen. Die Verfechtung der Staatseinheit führt sie nun ganz wie Hegel weiter zum Gedanken des natürlichen Bündnisses von Monarchie und Volk gegen die Aristokratie, die in Württemberg wesentlich jene „bürgerliche" der Schreiber und Magistrate ist; wobei doch die Haltung gegen den eigentlichen Adel feindlicher und durchgreifender ist als die der Liberalen, da sie das alte Recht als solches überhaupt nicht anerkennen und ihnen, genau wie Hegel, jedes Recht, das der fortschreitenden Kultur entgegen ist, ein „Unrecht" wird. Ein Bürgertum also, das sich nach dem Wort ihres Dichters, wie in früheren Zeiten die Ritter, „fest ums Königshaus" schließt: eine starke Monarchie, die durch ihre Einheit selbst in absoluter Gestalt besser ist als ein Herrenregiment: ein Staat, der durch die Freiheit der Bürger stark und dem zu dienen Ehrenpflicht ist: das sind ihre Ideale. Daneben als vornehmste Forderungen: volkstümliche Rechtspflege, Selbstverwaltung der Gemeinden und Aufbau der Staats- auf die Gemeindebürgerrechte, durch die der Einzelne politisch erst reif zum Staate wird, überhaupt möglichst viel genossenschaftliches Leben in neugestalteten Zünften und dergleichen. Auch hier wieder treffen die „Bürgerfreunde" mit Idealen und Forderungen Hegels bis ins einzelne zusammen und entfernen

sich von ihm erst in der schärfer demokratischen Ausbildung besonders der Forderungen.

Die von Hegel vertretenen Gedanken haben so im Jahre 1819 teils auf der ganzen Linie gesiegt, so die Ablehnung der Gültigkeit des alten Rechts, das Lob der Vernunft, der Kampf gegen Kasse und Ausschuß; teils sind sie nach Parteien auseinander getreten. Der bureaukratisch-rationalistische Zweig, Verherrlichung des Staatsbeamtentums und der verfassungsmäßigen Festlegung der natürlichen Grundrechte des Staatsbürgers, wird von den Liberalen aufgenommen; dagegen findet sich bei den Bürgerfreunden Hegels Kerngedanke — Staatseinheit, Ablehnung des Verfassungsvertrages — und, darauf gebaut, das Bündnis zwischen Königtum und Volk, Freiheit des Einzelnen für den Staat, Kampf gegen die Aristokratie, insbesondere die „bürgerliche", freie Rechtspflege, Gemeindefreiheit als Grundlage der staatsbürgerlichen Rechte. In den Bürgerfreunden, der Opposition von 1819, liegt nun höchstwahrscheinlich nach den Personen sowohl wie nach den Gedanken der Ursprung der schwäbischen Demokratie. So mündet ein Teil, und sogar der beste Teil, dieser Hegelschen Schrift hier nicht in die gemäßigt konstitutionelle Regierungspartei, sondern in die äußerste Linke des künftigen württembergischen Parteilebens. Es ist hier im Kleinen schon ein Vorspiel dessen, was später im größten Maßstabe in der politischen Ideengeschichte Deutschlands eintrat: die Spaltung der Hegelschen Schule in eine gouvernementale „Rechte" und in jene Hegelsche „Linke", in welcher sich die schärfste Demokratie ihr geistiges Rüstzeug schmiedete.

Nur ein Hauptstück des Aufsatzes hat in dem gedanklichen Hausrat der württembergischen Parteien keinen Platz gefunden. Der Satz, daß die Macht des Staates, für den der Bürger frei sein müsse, als Macht nach außen selber Zweck des Staates sei, diese Verklärung der äußeren Politik bleibt auch den Bürgerfreunden, die im übrigen Stärke des Ganzen und Freiheit der Teile wohl zusammendenken können, fremd. Für Hegel war das, noch unter der Idee der Staatseinheit, die tiefste Begründung seiner Ansicht. Im württembergischen Parteileben wäre diese Idee, mochte sie auch dem ganzen Verfassungswerk durch die königliche Tat von 1815 geschichtlich zugrunde liegen, unnotwendig gewesen; es war nur die natürliche Folge des

trotz der Ansprüche Friedrichs eben höchstens mittelstaatlichen Wesens dieses württembergischen Königreiches, daß der Gedanke keinen Raum in den Köpfen der Parteien fand und so gewissermaßen vom Staate selbst ausgeschieden wurde. Daß der Denker gleichwohl, im Einklang mit der geschichtlichen Veranlassung, doch im Widerspruch mit dem geschichtlichen Wesen der Dinge, ihn diesem Staate und seinen Notwendigkeiten zugrunde legte, darin sammelt sich am Ende die ganze innere Unmöglichkeit, die seiner Stellungnahme letzthin doch anhaftete. Der Verherrlicher Bonapartes glaubte von einer deutschen Regierung die inneren freisinnigen Ordnungen eingeführt zu sehen, die er von Napoleon allenthalben erwartet, um derentwillen er Napoleon gepriesen und deren Durchführung in deutschen Staaten ohne Napoleons Drängen er für unmöglich gehalten hatte. Er sah mit Entrüstung, „welch ganz ungeheuren Schaden" die Stände durch ihre unbelehrbare Hartnäckigkeit „der guten Sache", nämlich der Sache des Verfassungsstaats, in der öffentlichen Meinung und bei den Regierungen zufügten. So wurde seine Schrift liberal und bureaukratisch zugleich. Sie konnte die Weisheit der Regierung gegenüber der Torheit des „Pöbels" preisen, im Beamten die wahre Staatsgesinnung entdecken und konnte gleichzeitig in der Erörterung der Menschenrechte ein Hauptstück der Verfassung sehen und geradezu burschenschaftliche Ansichten über die Erhebung von 1813 aussprechen, wo die deutsche gebildete Jugend auch „für den Zweck, daß die deutschen Länder freie Verfassungen erhielten, geblutet und die Hoffnung eines dereinstigen weitern Wirkens dazu und einer Wirksamkeit im politischen Leben des Staats aus dem Schlachtfelde mitgebracht" habe. Und wie die Besprechung aus ihrem Gegenstand und aus den politischen Erfahrungen des Verfassers heraus liberal und bureaukratisch gefärbt wurde, so floß ihr nun aus seinem politischen Ideal und seiner persönlichen Entwicklung doch auch die Kraft einer anderen Staatsanschauung zu, einer Anschauung, die zugleich das Eigenrecht und die Einheit des Staats und sein freies Wachsen aus selbständigen Kreisen behauptete. Und wenn jene erste, bonapartisch gefärbte Gruppe von Gedanken wohl für den Staat, dem sie zugewandt waren, paßten, so steckte in der zweiten, dem Denker eigeneren ein Überschuß, der auch für die in nicht wenigem hier mitgehende

Oppositionspartei zu viel war: Hegel schien kein Bewußtsein davon zu haben, daß der Staat, von dessen Eigenrecht und europäischer Selbständigkeit er redete, diese Eigenschaften höchstens auf dem geduldigen Papier beanspruchen konnte. Das Schiefe der Hegelschen Stellungnahme in der württembergischen Angelegenheit war, daß er seine Verherrlichung des neuen, einheitlich-selbständigen Staats hier einer letzthin doch zukunftslosen politischen Halbnatur zugute kommen ließ. Daß er überhaupt wieder jene Ansicht vom Eigenrecht nach außen und organischen Aufbau nach innen breit ausführte, darin lag schon eine Abkehr von der verhältnismäßigen Gleichgültigkeit gegen den Staat, die ihn unter dem Stern Napoleons beherrscht hatte. Daß er sein neues oder eigentlich sein vornapoleonisches Staatsideal nun auf einen Staat, der kein Staat war, übertrug, war das Mißliche. Er mußte an einem wirklichen, also an einem großen Staat diese Ansicht des verfassungsmäßigen Königtums, die so durch und durch vom Ganzen des Staats und seiner äußeren Machtwaltung aus gesehen war, entwickeln; und wie ihn jetzt der dreifache Zufall der Herkunft, des Augenblicks, des Umgangs auf den Kleinstaat gewiesen hatte, so mußte ihn das Leben nun dem Großstaate zuführen, dem seine Lehre als ihrem würdigen Gegenstand zustrebte, bereit, an ihm mitzubilden, bereit auch, selber von ihm sich bilden zu lassen.

Elfter Abschnitt.

Preußen.

Hegel und der preußische Staat sind einander entgegengewachsen. Es war jetzt ein andres Preußen als jenes, dessen ihm aus dem Landrecht geläufige Ständeschichtung der Staatsdenker 1802 philosophisch verklärt hatte, ohne damals irre zu werden an seinem, überdies weit und gerade unter den Besten verbreiteten, Gesamturteil über diesen „ledernen, geistlosen" Staat, den nur vorübergehend ein einzelner Genius zu einer „ephemerischen Energie" heraufgezwungen habe. Dies Preußen war unter Hegels unverhaltenen Freudenbezeigungen ob des Siegs von Bildung über Roheit, Geist über Klügelei bei Jena zusammengestürzt; Männer meist nichtpreußischer Herkunft hatten sich angeschickt, ein neues Preußen

zwischen den Trümmerstücken des alten zu errichten, ein Preußen, das seine Festungstore dem neuen deutschen Geist weit auftun sollte, auf daß dieser starke Verbündete es im kommenden Befreiungskampfe zum Siege führen möchte. Von dieser neuen Gesinnung, die den Staat aus seinem eng-einseitigen Machttrieb herauszwang und ihn unter die Herrschaft des Geistes stellte, kam dem Bamberger Zeitungsschreiber, dem Nürnberger Schulmann keine Kunde. Der schildert etwa noch 1809 seinen Schülern und Schülereltern mit deutlichem Hinblick auf das Preußen von 1806 jene Staaten, die den „inneren Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachlässigten und verachteten, sie auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als ein Mittel richteten" und die daher „in Gefahren haltungslos dastehen und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zusammenstürzen". Er ahnte nicht, daß eben zu dieser Zeit in Preußen schon Männer am Werke waren, die diese Kritik am alten Staate Wort für Wort unterschrieben hätten und die ganz wie er ein Heilmittel suchten, in der Erziehung durch einen „geistigen Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat" und der die Seele bildet zu einem „Kern von selbstständigem Wert . ., der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht und den es wichtig ist, in allen Ständen zu pflanzen". Er ahnte es so wenig, daß, als nun 1813 dies von innen heraus erneute Preußen den Kampf für Deutschland eröffnete, er teilnahmslos, ja feindlich beiseite stand; dies Preußen, das in jenem Augenblicke näher an Deutschland heranrückte als in langen Jahrzehnten der Folgezeit, stellte sich ihm dar wie ein fremder, außerdeutscher Staat, der unter dem Vorwand der Befreiung von fremder Herrschaft nur „Kosaken und Baschkiren" nach Deutschland ziehen werde; er hatte die Hoffnung einer Zukunft Norddeutschlands und seiner „nur formellen" Kultur zu völlig verloren: die innerliche Welteroberung des deutschen Geistes, an die er glaubte, könne, so meinte er 1807, nur noch vom Süden ausgehen. Aus dem deutschen Vorkampf Preußens wurde dann keine deutsche Vormacht; der Staat zog sich wieder in sich selbst zurück; gewiß nicht so wie vor 1806: die Gedanken, die einmal Einlaß gefunden, wirkten im Stillen an hundert Stellen weiter und hinderten, daß der große Leib des Staats wieder in Fäulnis fiel; aber

der Gesamtgang seiner Politik führte zunächst mehr und mehr wieder zurück in ein rein preußisches Dasein. Und gleichwohl konnte es den hellen Köpfen Deutschlands mindestens am Anfang dieses Zeitraumes nicht verdunkelt werden, daß die Wahl zwischen Preußen und Österreich einen Entscheid über Deutschlands inneres Schicksal bedeute, nicht bloß über die äußere Gestalt; es war, wie damals unter Hegels Mitleitung die Heidelberger Jahrbücher es gelegentlich ausdrückten, „das Dilemma, zwischen welchem unsere Zeit schwebt“: ob man sich zu Österreich halten solle, als dem einzigen, was noch „aus einer erlöschenden schönen Vergangenheit“ blieb, oder im Anschluß an Preußen eine „neue Zukunft“ erhoffen.

Auch Hegel hatte einmal, vor die Wahl gestellt, auf Österreich gesetzt. Das war damals, als er dem sterbenden Deutschen Reich den Weg zu seiner vielleicht noch möglichen Genesung weisen wollte. Teils hatte ihn zu solcher Parteinahme bestimmt das Mißtrauen gegen die innere Starrheit des preußischen Staats; er glaubte, Gemeindefreiheit und Volksvertretung, die er für das zukünftige Deutschland forderte, eher von Österreich erwarten zu können, das seine alten Landstände hatte bestehen lassen, als von Preußen, das hier wie überall einebnend und mechanisierend vorgegangen sei. Daneben mochte doch auch das verständliche Bedürfnis walten, die Härte solch umstürzlerisch-durchgreifender Reformvorschläge, wie er sie vorbrachte, dadurch zu mildern, daß er ihre Ausführung nicht dem durch Geschichte und Gegenwart selbst revolutionären Preußen, sondern dem altberechtigten, durch seine Geschichte selber auf Erhaltung des Bestehenden hingewiesenen Österreich zumutete; darauf deuten jene Sätze der Reichsverfassungsschrift von 1802, wo Preußens „aus der Bürgerlichkeit hervorgegangene Politik“, die sich durch mühsame Arbeit vom Pfennig an ihre Schätze erworben habe, der altreichen Österreichs gegenübergestellt wird, an das sich deshalb die kleineren Stände unbesorgt anschließen könnten. Wenige Jahre später, — und von dieser Hoffnung auf Österreich findet sich keine Spur mehr. Der Grund liegt sicher nicht allein in der Niederlage, die Österreich 1805 gegen Frankreich erlitten hatte, sondern in dem Wechsel, der inzwischen in Hegels Anschauung vom Staat vor sich gegangen war. Der Staat galt ihm jetzt nicht mehr ohne weiteres selber,

wie vormals in Jena, für eine, ja vielleicht für die höchste Erscheinungsform des geistigen Lebens; schon die Phänomenologie hatte die seitdem unter Napoleon von Hegel festgehaltene Idee entwickelt, daß der Staat von jetzt an nur eine dem eigentlichen selbständigen Leben, das der Geist in Philosophie und Religion lebt, unterstehende Ordnung des äußeren Daseins bedeute, und daß die Zeit, wo er mehr war, durch Napoleon und den deutschen Idealismus im Verein überwunden sei. Damit wurde ihm nun der katholische Charakter Österreichs das Wesentliche an diesem Staat, und da ihm schien, daß die philosophisch-religiöse Zukunft nur aus dem Protestantismus hervorgehen könnte, und er von Napoleon keine Unterdrückung des deutsch-protestantischen Geisteslebens befürchten zu müssen meinte, dünkte ihn ein Sieg Österreichs die höchste Gefahr. Preußen lag 1813 immer noch ganz außerhalb seines Gesichtskreises; er ahnte nicht, daß hier inzwischen Gedanken über das Verhältnis von Staat und Geist eine Weile lang zur Herrschaft gekommen waren, die seiner eigenen damaligen Auffassung, wie er sie etwa in der Nürnberger Schulrede gerade gegen Preußen entwickelt hatte, ganz nahe standen; seine Ansicht über Österreich war noch die gleiche wie 1809; so war die tiefe Hoffnungslosigkeit, mit der er die Erfolge der Verbündeten begleitete, verständlich. Zu Österreich hatte er kein Verhältnis mehr, zu Preußen noch keins; und der Staat überhaupt mußte ihm erst wieder volle Gleichberechtigung neben dem Geiste gewinnen. Noch in der Rede, mit der er in Heidelberg die akademische Bahn wieder beschritt, war die Ansicht von dem letzthin staatlosen oder wenigstens überstaatlichen Charakter des geistigen Lebens vernehmlich nachgeklungen. Dann aber erwachte in der Besprechung der Württemberger Ereignisse die alte politische Teilnahme wieder zu selbständiger Kraft. Wie der preußische Staat sich in jenen ersten Jahren der Restauration den Forderungen des idealistischen Geistes kleinmütig und doch vielleicht nicht ohne höhere Notwendigkeit — wer wagt hier zu entscheiden! — wieder entzog und sich auf seine engeren und engsten Aufgaben besann: so fand Hegel in dieser Zeit den Rückweg zu seiner vornapoleonischen Ansicht vom Staat, der nicht unter, sondern neben und mit, ja bisweilen selbst über dem geistigen Leben seines eigenen Amtes waltet. Auf

Preußen, und gerade auf das Preußen von 1815, das sich aus dem überstaatlichen Zusammenhang mit der Gesamtnation wieder herauszulösen begann, ohne ihn doch völlig zu zerschneiden, war er damit hingewiesen. Die Rede, mit der er 1818 den Berliner Lehrstuhl betrat, bezeugt, daß er selbst sich dieser Zusammengehörigkeit bewußt war.

Breiter zunächst und tiefer als zwei Jahre zuvor in Heidelberg sprach er hier die Anerkennung jener „hohen Interessen der Wirklichkeit", jener Kämpfe aus, die „das politische Ganze des Volkslebens und des Staates" wiederhergestellt und gerettet hatten. Wieder nannte er die Nationalität den „Grund alles lebendigen Lebens". Wieder fand er gleichwohl die eigentliche Wirkung jener Kämpfe um die Nationalität darin, daß nunmehr nach dieser „Wiedergeburt Deutschlands", wie auch er jetzt die Ereignisse von 1813 nennt, erst „in dem Staat neben dem Regiment der wirklichen Welt auch das freie Reich des Gedankens selbständig emporblühe". Das scheint noch wie ein Nachhall jener das geistige Leben gegen den Staat verselbständigenden Geschichtsansicht seiner napoleonischen Lebensepoche; in Wahrheit zeigt sich gerade hier, wenn man die entsprechende Stelle der zwei Jahre älteren Rede in Heidelberg vergleicht, die Wandlung. Damals hatte es geheißen, man dürfe nunmehr hoffen, daß „neben dem Staat .. auch die Kirche .., neben dem Reich der Welt .. auch wieder .. das Reich Gottes .., neben dem .. politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe". Jetzt sind die Reiche, das politische der „wirklichen Welt" und das geistige des „Gedankens", nicht mehr das eine „neben" dem anderen, sondern beide „in" dem Staate. Derart zwang nun die Anschauung des preußischen Großstaats und seiner bewußten Pflege geistigen, insbesondere wissenschaftlichen Lebens ihn zu einer seinen früheren vornapoleonischen Gedanken gemäßeren Zusammenbiegung der „selbständigen" Mächte Staat und Geist. Wohl ließ der Philosoph dem Geist den Vorrang. Was gelten soll, muß sich jetzt „vor der Einsicht und dem Gedanken rechtfertigen". Aber der preußische Staat hat sich dieser Rechtfertigung unterzogen; denn durch sein geistiges Übergewicht hat er sich „zu seinem Gewicht in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben,

sich an Macht und Selbständigkeit solchen Staaten gleichgestellt, welche ihm an äußeren Mitteln überlegen gewesen wären". So ist es recht eigentlich dieser Staat, der „auf Intelligenz gegründet" ist: „hier ist die Bildung und die Blüte der Wissenschaften eins der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst". Und mehr noch: indem Hegel jetzt am preußischen Staat wieder die wechselweise Zusammengehörigkeit von staatlichem und geistigem Dasein sehen lernt, gewinnt er nun endlich auch ein für sein Denken fruchtbares Verhältnis zum sittlichen Geiste der preußischen Erhebung. Er hatte diesen Geist anfangs nicht sehen wollen, später sich mit seinen Ergebnissen abgefunden, ihn selber sich, wohl nicht unbeeinflußt von der burschenschaftlichen Jugend, die ihn in Heidelberg umgab, verständlich gemacht als den Willen, freie Verfassungen zu erkämpfen. Er sieht diesen Geist jetzt anders und, wir dürfen sagen, wahrer. In dem geschichtlichen Ereignis der Erhebung erkennt er nun in Preußen neben jenem Bündnis von Staat und Bildung das zweite „Grundelement in der Existenz dieses Staates", nämlich ein Bündnis von Staat und Gesinnung. Daß „im Gemüte" jener große Kampf „um Selbständigkeit, um Vernichtung fremder gemütloser Tyrannei und um Freiheit seinen höheren Anfang genommen hat", daß es „die sittliche Macht des Geistes war", die sich hier „in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt und dies ihr Gefühl als Gewalt und Macht in der Wirklichkeit geltend gemacht hat", und „daß die gegenwärtige Generation in diesem Gefühl gelebt, gehandelt und gewirkt" und sich der Geist hierin „zu seiner Würde" erhoben hat: das ist für „unschätzbar" zu erachten. Der „substantielle Gehalt", den die Zeit hier erworben hat, bildet den Kern, „dessen weitere Entwicklung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen", dem Zeitalter anvertraut ist. So spricht Hegel jetzt. Er hatte die beiden geistigen „Grundelemente" staatlichen Daseins, das innere Verwachsensein mit dem höheren Leben der Bildung wie mit der sittlichen Macht der Gesinnung, Jahre lang fast vergessen; das Leben der Bildung lag ihm unter dem Eindruck der napoleonischen Herrschaft jenseits des Staats, dieser hatte es nur zu schützen, nicht sich selber damit zu erfüllen; und die sittlichen Ziele, die der Denker damals aufstellte, wiesen den Einzelnen nicht auf den Staat, sondern auf Philosophie

und Religion als die wahren Felder seiner gesinnungsmäßigen Betätigung. Jetzt hatte der Staat beide Beziehungen zurückgewonnen, die zur Gesittung wie die zur Gesinnung. Die Wirklichkeit des preußischen Staats hatte endlich den Philosophen in seine eigenen ursprünglichen Wege zurückgezwungen. Es war, unbeabsichtigt vielleicht, ein Bekenntnis seiner Heimkehr zum Staat überhaupt, das Hegel hier in seinem Bekenntnis zu Preußen ablegte.

Der neue preußische Kultusminister hatte wohl gewußt, weshalb er den schweren Schwaben neben den vornehm geheimrätlichen Savigny, den über der Tiefe beweglich lebendigen Schleiermacher, den feinsinnlichen Solger um die Wende des Jahres 1817 auf den verwaisten Lehrstuhl Fichtes rief. Man mag zweifeln, wie Fichte selber bei längerer Lebensdauer seine Stellung in Berlin nach oben wie nach unten behauptet haben würde. Aus den ersten Verhandlungen, die im Spätjahr 1816 durch Niebuhr und Raumer geführt wurden, bis sie sich durch den Ruf nach Heidelberg zerschlugen, liegt ein Zeugnis vor, das schon erkennen läßt, wie sehr noch unmittelbar unter dem Schatten der Erhebung in den leitenden Kreisen Preußens die Besorgnis mächtig geworden war, wie man den Geist dieser Erhebung inskünftige lenken und bannen möchte. Fast komisch klingt uns in Raumers Werbebrief die Klage, daß vielfach jenen Jünglingen, die für den Staat gekämpft und geblutet hätten, die ersten Begriffe vom Staat fehlten. Man war also in Sorge. Unter jenen drei Professoren der Friedrichs-Wilhelms-Universität, von denen der mit solcher Sorge betrachtete Berliner Student die „ersten Begriffe" von der Welt der Sitte und des Rechts empfangen konnte, schien Schleiermacher keineswegs unverfänglich, Solger bei weitem zu zart und ohne zwingende Kraft, die auch Savigny in seiner vornehmen Gehaltenheit nicht besaß. Fries, an dessen Berufung von Jena weg eine Gruppe Professoren unter Führung seines persönlichen Freundes, des Theologen De Wette, 1816 dachte, war schon damals durch die politischen Phantasien seines „Julius und Evagoras" dem damaligen Minister unheimlich gewesen und hatte sich inzwischen durch seine Annäherung an die Burschenschaft vollends unmöglich gemacht; Savigny, der aus der eigenen wissenschaftlichen Jugend noch seiner Enttäuschung durch den Rechtsphilosophen Fries

gedenken mochte, und Schleiermacher — also die beiden, die dann Hegels große Antipoden wurden, — hatten sich bei der ersten Berufung beide für Hegel und gegen Fries eingesetzt. 1818 wurden sie nicht mehr gefragt; der neue Minister handelte auf eigene Faust, nachdem er gelegentlich eines Besuchs in Heidelberg den Eindruck gewonnen hatte, daß Hegel, wie er dem König schrieb, „gleich fern von paradoxen, auffallenden, unhaltbaren Systemen und von politischen und religiösen Vorurteilen mit Ruhe und Besonnenheit seine Wissenschaft lehre". Mit dem Abschluß der Logik 1816, der Herausgabe des Systemabrisses 1818 war Hegel in die vorderste Reihe der deutschen Philosophen getreten; von Lebenden wurde eigentlich nur noch Schelling von älterem und hellerem Ruhmesschein umleuchtet; aus der Frühzeit der kantischen Bewegung lebte noch der eine Reinhold abseits und halbvergessen in Kiel; was sonst Namen besaß, war, Fries allein ausgenommen, meist aus Schellings Schule oder Einflußkreis; Hegel stand nach seiner großen Absage an Schelling vor der Öffentlichkeit ganz allein, keines Mannes Schüler, mit dem Anspruch auf philosophische Herrschaft. Mag sein, daß ihm Altenstein für die Zukunft Aussichten noch auf eine andere Stelle als die eines Professors gemacht hatte, eine Stelle mit einem mehr praktischen Wirkungskreis: seinen Berliner Hörern jedenfalls trat er in der Antrittsrede mit jenem theoretischen Herrschaftsanspruch entgegen. Vom „Mittelpunkt", von der Hauptstadt aus, wollte er die „Wissenschaft des Mittelpunkts" verkünden. Und gerade durch diesen Anspruch hat er sich das Berliner Publikum allmählich gewonnen. Denn die Zeit drängte auf einen solchen Abschluß hin; nicht umsonst wollte sie jahrzehntelang den Vor- und Grundfragen der Philosophie nachgegangen sein; jetzt sollte die Welt selber und die ganze Welt, das „Universum", — wir dürfen es mit Hegels Worten aussprechen — „dem Mute des Erkennens . . . seinen Reichtum und seine Tiefen . . vor Augen legen und zum Genusse darbringen". Goethe, der halb betrachtend, halb nachgiebig diesen Bewegungen folgte und gerade an Berliner Ereignissen durch Zelters ständige Berichte fortlaufend teilnahm, gab dem stolzen Vorhaben des Denkers gewissermaßen seinen Segen, wenn er das kühne Wort vom Mittelpunkt, das er selbst vor kurzem schon ähnlich angewandt hatte und mit dem

Hegel vielleicht auf Zentralisationspläne des Ministers anspielte, seinerseits gelten ließ und — gerade in den Tagen, wo die Rechtsphilosophie ans Licht trat — dem Philosophen, die alte Bekanntschaft erneuernd, zurief: „Es tut freilich not, daß in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei."

Eine eigen gemischte Hörerschaft war es, die Hegel in den dreizehn Jahren, die er in Berlin lehrte, um sich sammelte. Neben den Studenten, unter welchen das außerpreußische Deutschland, auch der Süden, keine geringe Zahl stellte, saßen vereinzelt ältere Männer, Beamte, selbst Offiziere. Der Geheimrat im Kultusministerium, Johannes Schulze, der dem preußischen höheren Schulwesen auf Jahrzehnte hinaus seine Art von Hegeltum aufprägte, hat den ganzen Lehrgang der Vorlesungen durchgemacht; durch die Vermittlung des Hauptmanns v. Griesheim, gleichfalls eines eifrigen Hegelhörers und Freundes von Clausewitz, sind Hegelsche Elemente vielleicht in das Grundwerk der deutschen Kriegswissenschaft übergegangen. Und hinter den eigentlichen Hörern stand ein größerer Kreis, die Berliner Gesellschaft. Hegel war in den zwanziger Jahren eine der Persönlichkeiten geworden, ohne die das Berliner Leben nicht gedacht werden konnte. Zumal seine ästhetischen Vorlesungen, die er schon früh geplant, doch erst in Heidelberg unternommen hatte und die er in engen Zusammenhang mit seiner Metaphysik und Geschichtsphilosophie zu bringen wußte, schufen ihm einen Einflußkreis über die Universität hinaus. Eine kühle Beobachterin konnte wohl späterhin die Nachricht von seinem Tod mit der spöttisch übertreibenden Bemerkung weitergeben: die Berliner gelehrte Welt, und fast noch mehr die ungelehrte, habe ihren Philosophen verloren. Nicht als ob er diese Seite seines Wirkens bewußt gepflegt hätte; er war weit entfernt, etwa in Gesellschaft glänzen zu wollen; als er tot war, klagte dem alten Zelter wohl eine Dame, sie habe von Hegel im Gespräch eigentlich nie ein recht bedeutendes Wort zu hören bekommen, und mußte sich von dem Alten die grobe Antwort gefallen lassen: es war eben sein Metier, zu Männern zu reden. Aber eben diese so ganz und gar nicht salonmäßige Art, diese selbstverständliche Scheidung zwischen beruflichem Ernst und

gemütlicher Harmlosigkeit in den Stunden der Erholung, zwischen dem Manne, der „zu Männern redete“, und dem andern, der sich gegen hübsche Frauen mit einer so umständlich bärenmäßigen Galanterie aufführte, daß wer ihn nicht kannte, sich aufs höchste über ihn entsetzen konnte, — gerade diese ganz unberlinische Mischung seines Wesens hat ihm in dem Berlin der ästhetischen Tees und der geistreich verspielten Gefühle seine Stellung geschaffen. Die Berichte über den Eindruck des Lehrers pflegen ihm Schleiermacher gegenüberzustellen; man kann sich wirklich kaum einen größeren Gegensatz vorstellen als diesen durchaus akklimatisierten Berliner, auf den noch heute einige Erbstücke des Berliner Witzes zurückgeführt werden, den geschwinden, feurigen Redner, und den langsamen, gedankenvoll gleichsam mehr mit sich selber als zur Hörerschaft redenden Stuttgarter, der sich auch in Berlin bewußt als Schwaben fühlte und der noch 1831 David Friedrich Strauß gegenüber sofort auftaute, als er hörte, sein junger Besucher stamme aus Ludwigsburg. Das Schwäbische, jene um den eigenen Genius wie eine Schutzdecke herumgezogene ehrenfest altväterische Bürgerlichkeit, blieb die Grundlage seiner Lebenshaltung wie seiner Gedankenführung; meteorhaft erschienen in seinem dickflüssigen Vortrag, rückwärts und vorwärts das Dunkel der dialektischen Entwicklung erhellend, jene Sätze, die mit ihrer grotesken Bildhaftigkeit, ihrem überraschenden Tiefsinn, ihrer schlagenden Fassung sich dem Gedächtnis einprägten. Daß der Geist bei ihm stets das Plötzliche behielt, daß es unberechenbar blieb, wann in der Wüste der Abstraktion die Oase der Intuition erreicht werden würde — und sie doch mit Gewißheit erreicht wurde: das gerade sicherte ihm die Aufmerksamkeit einer Stadt, die schon damals ihren geistigen Zwingherren nichts so übel nahm, als wenn sie sich auslernen ließen. Und noch war das Gesicht dieses Berlins viel ausschließlicher gezeichnet von solchem Drang nach geistigem Beherrschtsein als in späteren Jahrzehnten. Man darf ja überhaupt nicht vergessen, wieviel „preußischer“ Preußen erst seit 1848 geworden ist und wie gerade zu jener Zeit noch die knappen Umrisse des scharfen und trockenen Märkertums aufgelöst erschienen in der heiteren Luft humaner Bildung, die aus Weimar herüberwehte. Die ganze Generation von Offizieren und Beamten war noch von jenem Geiste angesteckt;

erst als sie den Platz räumte, ist jenes Preußen entstanden, von dem aus dann die Einigung Deutschlands gelang, ohne daß eigentlich diese neuen Preußen dann selber recht merkten, was von ihnen und an ihnen geschah. Um Hegels Stellung in Berlin richtig zu sehen, gilt es also, dies mitzuveranschlagen, daß Berlin damals die Hauptstadt eines anderen Preußens war und daß die Hegel eigentümliche Verbindung eines starken Verhältnisses zum Staat und der ganz umfaßten geschichtlichen Kultur sich in den Mauern dieses preußischen Staates von damals ohne inneren Widerspruch häuslich einrichten konnte.

An die Mauern dieses Staats aber pochte eine ungelöste Frage. Das lockende Bild eines nationalen Gemeinwesens hatte sich ein paar heiße Monate lang zum Greifen nahe gezeigt; es war schnell wieder zergangen. Gleichwohl wollte die Jugend, die es auf den Schlachtfeldern von 1813 zu erkämpfen geglaubt hatte, es nicht so rasch verloren geben; und eben an Preußen, an die Vormacht des nationalen Kampfes, die in den ersten Jahren bis etwa 1817 der deutschen Bewegung in den Kleinstaaten noch versteckte Sympathien gezeigt hatte, gingen die Forderungen der Jugend. Preußen aber versagte sich nun, im Hinblick auf die europäische Unmöglichkeit, dem Drängen eines Geschlechts, das seinerseits für eine derartige Bewertung der großen Politik den Sinn zu verlieren begann und solchen äußeren Unmöglichkeiten gegenüber den Blick festgeheftet hielt auf die innere Notwendigkeit. In diesen Gesinnungen lebte die Burschenschaft. Hegel war in Heidelberg ihr nahegetreten; zwei ihrer dortigen Führer gingen mit ihm nach Berlin und machten dort unter den Studierenden Stimmung für den Meister, dessen Staatslehre denn allerdings trotz jener Worte der Antrittsrede über die politische Macht des begeisterten „Gemüts“ einem normalen Burschenverstande reichlich der Fürstenknechtschaft verdächtig erscheinen mochte; wohlwollende Erläuterung von vertrauenswürdiger Seite konnte da nichts schaden. Unterdessen kamen die Gegenschläge auf die seit dem Wartburgfeste einsetzenden ersten Verfolgungen: Sands und Loenings Attentate. Das Sandsche zumal mußte eine vom Moralischen her politisch interessierte Zeit aufs höchste erregen. Konnte, ja durfte diese Tat, so sichtlich aus einem reinen und begeisterten Gemüt entsprungen, verurteilt werden wie ein „gemeiner“

Mord? Der Berliner Theologieprofessor De Wette, Freund und Schüler von Fries, machte sich zum Wortführer der unter den Gebildeten verbreiteten Stimmung, wenn er in seinem Trostbrief an Sands Mutter diese Frage entschieden verneinte. Der Brief wurde im Laufe der Untersuchung, in die De Wette durch sein Verhältnis zur Burschenschaft schon verwickelt war, entdeckt, und der König, entrüstet über das Verhalten seines Professors, verfügte seine Absetzung. Es folgten als Durchführung der Karlsbader Beschlüsse Maßnahmen zur Einschränkung der Universitätsfreiheit. Die Wichtigkeit, die ihnen von beiden Seiten beigemessen wurde, ist nur daraus zu verstehen, daß in dieser Zeit, wo ein parlamentarisches Leben noch kaum begonnen hatte und eine Presse in neuzeitlichem Sinn eben erst im Entstehen war, die Universitäten beides ersetzen zu können glaubten und die Regierungen, indem sie diesen Glauben durch ihre Besorgnis bestätigten, ihn aus einer Einbildung zu einer gewichtigen Realität umschufen. So wurde mit einem Male der Kampf um Freiheit der Lehre zu einem Brennpunkt der politischen Gegensätze. Eben aus De Wettes moralischer Rechtfertigung der Tat Sands sah sich auch Hegel, der noch nach dem Attentat an Schleiermachers und De Wettes Seite ein Fest des burschenschaftlichen Studentenkreises mitgemacht hatte, in Berlin nach der mittleren Haltung der Antrittsrede zum ersten Mal zu entschiedener Parteinahme gedrängt. In einer Gesellschaft Anfang 1820 behauptete er gegen Schleiermacher das Recht der Regierung zur Absetzung eines Lehrers und verurteilte nur, daß sie De Wette nicht im Bezuge seines Gehaltes ließ, — er hatte selber in diesem Sinn sich an der Sammlung, die im Professorenkreise für den mittellosen Kollegen veranstaltet wurde, mit einer für seine Verhältnisse erklecklichen Summe beteiligt, wie er denn überhaupt, wohl durch seine Anwesenheit auf jenem Fest und sein Verhältnis zu mehreren schon in die Verfolgung einbezogenen Häuptern der Burschenschaft, einem der übelsten Demagogenriecher schon verdächtigenswert hatte erscheinen können. Über jene Äußerung nun kam es zu einem Wortwechsel, im Verlauf dessen die beiden Gegner — zwar nicht gerade, wie es Hof- und Universitätsklatsch wissen wollte, mit Messern aufeinander losgingen, immerhin aber Schleiermacher die Hegelsche Ansicht, die ihm so wenig dem hohen selbständigen

Werte der Lehrfreiheit gerecht zu werden schien, kurzweg als erbärmlich bezeichnete; wofür er dann nachher schriftlich Hegels Verzeihung nachsuchte und erhielt. Es war nur der Anfang einer dauernden Spannung zwischen Hegel und dem großen Theologen, in welchem die Berliner Opposition, mochte er selbst sich auch solcher Zumutung wehren, allmählich ihr geistiges Haupt zu sehen sich gewöhnte. Es war, wie gesagt, zugleich für Hegel, der bisher in den Konflikten der Universität mit der Regierung, einen einzigen Fall ausgenommen, wie es scheint keinen von den Kollegen gesonderten Weg gegangen war, der Anfang seiner entschiedenen politischen Stellungnahme überhaupt. Denn hinter De Wette stand Fries; und wenn Hegel bei der Berufung als Friesens Nachfolger nach Heidelberg ebenso wie dieser selbst das von beiden Seiten in bitterbösen Anmerkungen und Besprechungen erhobene Kriegsbeil zu begraben gesucht hatte, so wurde Fries durch seinen Satz vom unbedingten Recht und Wert der „Überzeugung", dessen Früchte Hegel in Sands Tat und De Wettes Verteidigung mit Händen zu greifen meinte, für den Berliner Staatsphilosophen jetzt geradezu der Ursprung des politisch Bösen; gegen diesen Punkt gedachte er nun die eigene Staatslehre sichtbar zu richten, um ihr die augenscheinliche Verankerung im gegenwärtigen Leben zu verleihen, deren ein solches Werk nun einmal bedarf. So kam er zu jenem politischen Schritt, der ihm mehr als irgendein anderer schon zu Lebzeiten nachgehangen und der ihn in seinen Folgen enger und bedingungsloser, als er wohl selbst ursprünglich meinte, der preußischen Regierung in die Arme getrieben hat: statt bloß gegen die Gesinnung polemisierte er in der Vorrede seines Buchs auch gegen ihren Träger. Der hatte schon Ende des Vorjahrs seine Vorlesungen in Jena auf Befehl von oben einstellen müssen; für eine „Denunziation", wie man es genannt hat, kam also Hegels Vorstoß etwas zu spät. Immerhin hat Hegel sich hier zu einer unfeinen Leidenschaftlichkeit hinreißen lassen, die sein Andenken nicht ohne Grund belastet hat. Für ihn selbst, der ja seine Polemik kaum als eine persönliche empfand, war freilich der Angriff gegen Fries nur Aushängeschild, nicht der eigentliche Inhalt der Vorrede, geschweige des Buchs. Er glaubte durchaus noch, eine eigene selbstgewonnene Stellung zu verteidigen und sah sich nicht im mindesten als bedingungs-

losen Vorfechter der Regierung an; mit Befriedigung stellte er fest, daß man in Berlin, wo er wegen seines Vorworts viel „saure Gesichter" zu sehen bekomme, in Verlegenheit sei, „in welche Kategorien sie die Sache bringen sollten", denn, meinte er, „auf sogenannte Schmalzgesell'nschaft konnten sie nicht schieben, was ich gesagt". So dachte er, es würde ihn die Selbständigkeit und Höhe seines staatsphilosophischen Gesichtspunkts schützen vor der Verwechslung mit einer ideenlosen Regierungsgefolgschaft durch dick und dünn, als deren Typus seit seiner verhängnisvollen Auszeichnung mit dem Roten Adlerorden jener tüchtige, aber enge Jurist galt. Der Philosoph überschätzte da die Bedenklichkeit politischer Parteien im Einordnen des Gegners; es geschah doch, was er für unmöglich hielt: sie schoben es auf „Schmalzgesell'nschaft".

Wir wollen jetzt uns davon nicht beirren lassen, vielmehr versuchen, den Gehalt an „Lehre und Leben", der das berühmte Vorwort erfüllt, herauszuarbeiten. Werden wir doch nur so begreifen, welche vielfältigen und selbst entgegengesetzten Wirkungen von dem Buche ihren Ursprung nehmen konnten.

Nach einer vorausgeschickten Angabe über akademische Veranlassung und Form des Werks sucht Hegel das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Staatslehre, das von ihm befriedigt werden soll, aufzuzeigen. Nicht um neue „Wahrheiten" könne es sich handeln, wie sie täglich ausgerufen und wieder verdrängt werden — „aufgewärmten Kohl" nennt sie Hegel respektlos —, sondern mit Goethes etwas späteren Versen: um das schon längst gefundene „alte Wahre", das es nur „anzufassen" gelte: „über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebensosehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion, offen dargelegt und bekannt". Nur daß sie „begriffen", nur daß dem „schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form" gewonnen werde, bedürfe diese alte Wahrheit, um für das freie Denken „gerechtfertigt" zu sein. Als unmittelbaren Gegner sieht also der Philosoph sich gegenüber die Vorstellung, die Philosophie müsse vorgehen, gleich als wäre „noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden, sondern als ob man jetzt — und dies Jetzt dauert immer fort — ganz von vorn anzufangen habe". Wenn er dann dieser Vorstellung gegenüber

auf die Natur hinweist, von der man allgemein zugebe, daß die Philosophie sie zu erkennen habe wie sie ist, daß sie in sich vernünftig sei, und daß das Wissen diese in ihr wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Zufälligkeiten zu erforschen habe: so könnte diese Vergleichung der in Natur und Geist enthaltenen „Vernunft" einen mit heutiger Methodologie genährten Sinn befremden; er wird vielleicht hier den Grundirrtum der Hegelschen Staatslehre mit Händen zu greifen glauben — und würde gleichwohl fehlgehen, denn, wie wir nun sehen werden, Hegel begründet diese Gleichsetzung von Natur und Geist viel tiefer, als es zunächst den Anschein hat. An der Stelle des Vorworts aber, wo wir hier stehen, meint er offenbar, den Leser vorläufig genügend gegen jenen „Atheismus der sittlichen Welt", der sie dem Zufall und der Willkür preisgebe, eingenommen zu haben; er verläßt die Linie des Gedankengangs, um eine bewegliche Klage anzustimmen darüber, daß bei denen, die mit Bewußtsein ihre Befriedigung im Staate haben — denn unbewußt haben diese Befriedigung „alle" —, die Philosophie durch das Treiben jener verantwortungslosen Staatsverbesserer „in Mißkredit" gekommen sei. An dieser Stelle erinnert er an die Rede, die der „Heerführer dieser Seichtigkeit", „Herr Fries", auf dem Wartburgfest drei Jahre zuvor gehalten habe, und entrüstet sich, daß hier die reiche Architektonik des Staates in den „Brei des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung" zusammengerührt und die mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft „auf das Gefühl gestellt" werde. Dadurch daß derartige Ansichten auch noch „die Gestalt der Frömmigkeit" annehmen — hier scheint er neben Fries und seinen studentischen Anhängern auch De Wette und wohl auch Schleiermacher aufs Korn zu nehmen — sowie durch den beständigen Gebrauch der großen Worte Geist, Leben, Volk zeige sich nur das „üble Gewissen". Das „Schiboleth" aber, „an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volks sich abscheiden", ist der Begriff „Gesetz", den jene Gefühlspolitiker als Fessel empfinden. Hegel erinnert, daß er dies in seinem Lehrbuch irgendwo angemerkt habe; man erstaunt, wenn man diesem Irgendwo nachgeht und die „Denunziation" Friesens und der Liberalen begründet sieht auf den gleichen Gedanken, welcher dann im Buch zur Abfertigung des konservativen Theoretikers dient, der in

diesen Jahren von gewissen Kreisen der Hofgesellschaft auf den Schild gehoben wurde: K. L. v. Hallers. Als derart in sich selber geschlossen empfindet Hegel seinen Staatsgedanken, daß er mit ihm nach den entgegengesetztesten Seiten gleichzeitig glaubt angriffsweise vorgehen zu können. Hier im Vorwort freilich ist nur von Fries und seiner Richtung die Rede, und Hegel billigt ausdrücklich, daß neuerdings die Regierungen „auf solches Philosophieren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben". Denn solange die „Seichtigkeit" mit äußerer Ruhe und Ordnung verträglich bleibe, sei zwar „polizeilich" nichts gegen sie einzuwenden; aber der Staat ist eben nicht bloß Polizei, er schließt in sich „das Bedürfnis tieferer Bildung und Einsicht", und auf die Dauer verderben falsche Lehren auch die allgemeinen Grundsätze, aus denen die Taten entspringen. Der Staat ist also berechtigt und verpflichtet, der Tatsache eingedenk zu sein, daß die Philosophie bei uns nicht Privatsache ist wie etwa bei den Griechen, sondern „eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz vornehmlich oder allein im Staatsdienste hat". Ein Glück immerhin sind die so aus der Berührung einer Scheinphilosophie mit der staatlichen Wirklichkeit entstandenen Konflikte für die wahre Philosophie, denn dadurch werden endlich die Regierungen auf ihre Pflicht hingewiesen, die wahre Philosophie zu schützen gegen die Gleichgültigkeit, mit der sowohl die „positiven Wissenschaften" wie die „religiöse Erbaulichkeit" auf sie herabsehen zu dürfen glauben. Und hier endlich, wo der Philosoph also seine Wissenschaft und die staatliche Wirklichkeit wiederum aufeinander angewiesen sieht, lenkt er von dem Ausflug in die Tagespolitik zurück in die Hauptbahn seines Gedankens, die er mit der bedenklichen Gleichstellung von sittlicher und natürlicher Welt verlassen hatte.

Weil die Philosophie, so hatte er gesagt, „das Ergründen des Vernünftigen" ist, ist sie — nicht trotzdem, sondern eben deshalb — „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen". Er gibt nun die eigentliche und, obwohl sie an sichtbarster Stelle steht, fast stets übersehene Begründung hierfür, auf die sich das Verständnis alles folgenden zu stützen hat. Er erinnert an die im Buche gemachte Bemerkung über den platonischen Staat, wonach dieser nicht ein leeres Ideal sei, sondern wesentlich nichts anderes als „die Natur der griechischen Sittlichkeit",

ein gereinigtes Abbild also der Polis. Platon aber habe „im Bewußtsein des in sie einbrechenden tieferen Prinzips, das an ihr unmittelbar nur als eine noch unbefriedigte Sehnsucht und damit nur als Verderben erscheinen konnte, aus eben der Sehnsucht die Hilfe dagegen suchen müssen". Das „tiefere Prinzip", das in die Sittlichkeit der Polis „einbrach", ist für Hegel zweifellos die an Sokrates und die Sophisten geknüpfte Selbstherrlichkeit des vernünftigen Ichs. So wichtig nun es für die Polis ist, daß in ihr, nach Hegels späterem Schlagwort, „einige" frei sind, so entfernt ist sie, welche zu ihrem Bestehen die Sklaverei notwendig voraussetzt, davon, etwa schon wie der moderne Staat die Freiheit „aller" zu organisieren oder auch nur zu wollen; darum kann in ihr jene Forderung, daß das vernünftige und demnach allgemeine Ich, der Mensch als solcher, das Maß aller Dinge sein solle, nur zersetzend wirken; diese Forderung bleibt eine „unbefriedigte Sehnsucht". Platon aber sucht, „aus eben dieser Sehnsucht" nämlich aus der gleichen Grundtendenz, daß die Vernunft Maß und Wegweiser der Wirklichkeit zu sein habe — der Philosoph König sein müsse —, Hilfe für den vom Aufruhr der kritisierenden Vernunft bedrohten griechischen Staat. Aber er kommt nur dazu, diesen bedrohten Staat in einer noch starreren, noch weniger lebensfähigen Form zu erneuern; er sucht die Hilfe „in einer äußeren, besonderen Form jener Sittlichkeit", nämlich in einer Ständegliederung, wo selbst die im wirklichen griechischen Staat vorhandene Freiheit der Wenigen durch die unumstößliche Entscheidung über die Standeszugehörigkeit sowie durch die Aufhebung von Sondereigentum und Familie vernichtet ist: durch jene äußere besondere Form der griechischen Sittlichkeit, durch die er das Verderben „zu gewältigen sich ausdachte", hat er gerade den tieferen — in die Zukunft weisenden — Trieb jener Sittlichkeit, nämlich die in der Freiheit „einiger" vorbereitete Anerkennung der „freien unendlichen Persönlichkeit" des Menschen als solchen, „am tiefsten verletzt". Er konnte die Wahrheit, daß „alle" frei sein sollten, nicht finden: sie mußte „aus der Höhe kommen"; sie mußte der Welt im Christentum offenbart werden, ehe sie von einem neuen weltgeschichtlichen Volk, dem germanischen, aufgenommen und verwirklicht werden konnte. Was Platon also nicht fand, war das Mittel zur Heilung der kranken Welt;

was er sah, so gut wie die Sophisten es sahen, war die Krankheit; was er aber im Gegenteil zu den Sophisten und ihrer alles zersetzenden Kritik selber und allein tat, war dies, daß er den richtigen Arzt ans Krankenbett rief, indem er kühn die Vernunft nicht zur Kritik des gegenwärtigen, sondern zur Schöpfung des zukünftigen Staats aufforderte; dies „Prinzip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht", und durch dessen Aufstellung er sich „als der große Geist bewies", war die „Angel", um welche sich die der antiken Welt durch das Christentum bevorstehende Umwälzung gedreht hat: der Gedanke, daß die Vernunft die Wirklichkeit zu gestalten habe. „Was vernünftig ist, das ist wirklich" — denn unmittelbar aus dieser Auseinandersetzung über die weltgeschichtliche Bedeutung des Platonischen Idealstaats springt das berühmt-berüchtigte Wort wie aus der Pistole geschossen hervor —: nicht überhaupt und seit ewig hat das gegolten, sondern es gilt, seit es durch das Christentum im Gedanken des Gottesreichs auf Erden zur sittlichen Forderung und zum Maßstab aller menschlichen Einrichtungen wurde. Seitdem aber gilt es wirklich, und weil für den Handelnden die Aufgabe feststeht, die Vernunft in der Welt auszuwirken, so steht — seitdem! — das Erkennen vor der Aufgabe, die — seitdem gewordene! — Wirklichkeit daraufhin zu untersuchen, wie die Vernunft sich in ihr ausgewirkt habe. Nur weil das Vernünftige wirklich geworden ist — Grundsatz der Tat —, nur deshalb ist nun — Grundsatz des Erkennens — das Wirkliche vernünftig. Die zweite Hälfte des Satzes, die im Widerspruch mit Hegels eigener Gewohnheit immer als der Kern des Gedankens angeführt wird — „Hegels Behauptung von der Vernünftigkeit des Wirklichen" —, ist so nur die Folge des im ersten Halbsatz ausgesprochenen, zu innerst revolutionären Gedankens der Wirklichkeit des Vernünftigen. Der erkenntnisgründende Nachsatz, welcher zeigt, wie der Staat unsres Weltalters erkannt werden soll, setzt den geschichtsdeutenden Vordersatz voraus, der das sittliche Lebensprinzip dieses Staates ausspricht.

Und hier wird nun auch die vorhin berührte methodologische Gleichsetzung von Natur und Geist verständlich. Nicht stets, wie für das Reich der Natur, hat die Identität von Vernunft und Wirklichkeit, Erkennen und Gegenstand für das Reich des Geistes gegolten. Das Reich des Geistes ist wirklich einmal,

um Hegels Ausdruck anzuwenden, „gottverlassen" gewesen. Erst seit das Christentum in die Welt trat, ist die Vernunft der Grund der geistigen Welt und diese Vernünftigkeit Grundsatz für das Erkennen dieser Welt geworden. Dem entsprechen auch Hegels geschichtsphilosophische Vorlesungen, die erst mit dem Beginn der christlich-germanischen Epoche den Staat als verwirklichte Sittlichkeit begreifen, während sie ihn bis dahin in naturphilosophische, ästhetische und juristische Begriffe zu fassen suchen. Dem entspricht der Überblick über die Kirchengeschichte, den er in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen gab, und dessen Thema allein die Versöhnung von Kirche und Welt, die „Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit" ist. Und dem entspricht vor allem die weltgeschichtliche Entwicklung des Denkens selber, die uns erst seitdem jene großen Lehrbegriffe aufweist, in denen nicht mehr wie in den heidnischen die Ethik über die Politik oder die Politik über die Ethik tatsächlich und mit Einwilligung des Denkers triumphiert; sondern beide, Heils- und Gemeinschaftslehre, Persönlichkeit und Institution sind ineinander verschlungen, und wenigstens nach dem Willen der Denker steht keines mehr dem andren im Licht; vom heiligen Volk der Thora und von der paulinischen Leib-Christi-Mystik führt diese Reihe über Augustins Gottesstaat, Dantes Menschheitsverbürgerung weiter zu Hegels tiefsinnigem Doppelsatz.

Kehren wir zu diesem zurück. Nachdem Hegel ihn ausgesprochen hat, weist er zunächst ganz kurz auf die erkenntnisgründende Bedeutung der zweiten Hälfte hin. Der Vergleichung des geistigen mit dem natürlichen „Universum" wird jetzt die — geschichtsphilosophische — Begründung untergelegt, daß das „subjektive Bewußtsein", wenn es „die Gegenwart für ein Eitles ansieht", damit den Ast absägen würde, auf dem es selber sitzt. Dann springt Hegel sofort wieder zu dieser geschichtsphilosophischen Begründung, also zum Inhalt der ersten Satzhälfte, kämpft dagegen, daß die Idee „nur so eine Idee" sein solle, und bekennt sich dieser Ansicht gegenüber zum entschiedensten Idealismus, welchem „nichts wirklich" ist als die Idee. Dann kommt es, wieder gemäß der methodologischen zweiten Satzhälfte, darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden . . das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen."

Das ist nicht so einfach, denn — und hier erklärt er, wie schon in seiner Logik, was er unter „wirklich" verstehe, — „das Vernünftige . . indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen". Jene „unendlich mannigfaltigen Verhältnisse" sind, wie Hegel gegen die „Ultraweisheit" Platons und Fichtes erklärt, „nicht Gegenstand der Philosophie". Sie kann sich darin „liberal" zeigen und den Haß, den das „Besserwissen" mit Vorliebe auf bestimmte einzelne Institutionen wirft, unter ihrer Würde achten. Ihr Gegenstand ist vielmehr, „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen". Nicht wie er sein soll, hat sie zu lehren, sondern — und wir verstehen nun nach allem das kantisch klingende Wort als die methodologische Nutzanwendung der großen Doppelgleichung —: „wie er erkannt werden soll". Abermals erläutert er dies sachlich — und nun ganz unkantisch — durch die geschichtsphilosophische Umkehrung: daß keine Philosophie, sowenig wie ein Einzelner, über ihre Zeit hinausspringe, vielmehr es das Wesen der Philosophie sei, daß sie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" ist. Daß das nicht eine Vereinigung mit der Zeit im Sinne eines toten, geistlosen Beharrens sein soll, das gibt er hier, als ob es nicht schon genug gesagt sei, mit einem tollkühnen griechischen Wortspiel noch einmal zu verstehen; aus dem „Rhodus" der Gegenwart und ihres Staates, wo die Philosophie zu beweisen habe, ob sie zu „tanzen" verstehe, läßt er die „Rose" der Vernunft werden, die von der Philosophie „im Kreuze der Gegenwart" zu erkennen sei: in dem harten Holz des irdischen Leidens die schöne Blüte göttlichen Lebens. Das Bemühen um diese Erkenntnis wird ihr den Lohn einer freudigen, „wärmeren" Versöhnung mit der Wirklichkeit einbringen, sie wird so ihrerseits den ehrenvollen „Eigensinn" der Neuzeit, welcher „ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus ist", befriedigen, der nichts anerkennen will, „was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist", und wird so dem Geist zu der Freiheit helfen, durch die er sich in der Gegenwart findet.

„Vereinigung mit der Zeit“, „besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein“, — so hatte Hegel zwanzig Jahre zuvor sein Lebensideal ausgesprochen, in dem Augenblick wo er sich nach Jahren eines zeit- und wirklichkeitsfeindlichen, endlich scheu sich verschließenden Lebens, wieder in die Welt gefunden, wo er seinen Platz in ihr erkannt, den Philosophen in sich entdeckt hatte. Er setzt es jetzt an die Spitze des Werks, mit dem er die Höhe der damals in Frankfurt begonnenen Laufbahn bezeichnet. Auch jetzt will er „besseres nicht als die Zeit“ sein: sie ist das Rhodus, wo er „tanzt“; aber „aufs beste“ will er sie sein: nicht das Kreuz der Gegenwart, sondern die Rose darin hat er sich vorgesetzt zu erkennen.

Zu erkennen! nichts weiter. Zu erkennen und damit zu seinem Teil an dem inneren Frieden mitzuwirken, den er einer erschütterten Welt wünscht und den er als die wahre Freiheit des Geistes preist. Auch hier führen die Wurzeln seiner Haltung bis in die Entscheidungsjahre seines Lebens zurück. In jenen dunklen Einleitungsblättern der Reichsverfassungsschrift, die von den zwei typisch entgegengesetzten Gestalten des Freiheitssuchers handelten, war ihm die Einsicht gekommen, daß der Gang der Geschichte selber dem Menschen die Freiheit erwirkt, nach der er verlangt; da zuerst entdeckte er die Aufgabe des Menschen seines Schlages darin, diesem Gang als Erkennender nachzugehen und so die Versöhnung, die er selber aus solchem Erkennen gewann, der Welt zu vermitteln. Andren ward andere Aufgabe — wir hörten schon die Lehre von den weltgeschichtlichen Heroen —, ihm, dem Philosophen, ward das Erkennen. Und so schließt auch unser Vorwort mit dem Gedanken, daß die Philosophie — wohl gemerkt nur die Philosophie — zum Belehren, wie die Welt sein soll, immer zu spät kommt. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

Unsere Aufgabe aber wird nun zunächst sein, aufzudecken, wieweit Hegel in der Durchführung sich wirklich unter der Herrschaft dieser Stimmung und Absicht gehalten und wieweit etwa jene Macht des Willens, die er über seinem Denken und über dem Denken überhaupt nicht anerkennen mochte, ihn

selber dennoch übermannt hat: sei es nun, daß sie ihn einseitig nur einem Teil der Gegenwart zukehrte und ihm andere verhüllte, sei es, daß sie ihn über die Gegenwart hinaus zu Ahnungen des Zukünftigen vortrieb. Und eben die Kenntnis vom Werden seiner Ansichten und Gedanken soll uns lehren, hier zu scheiden zwischen dem, was ihm die unmittelbare Gegenwart, aus der er schrieb, eingab und jenem andren, dessen Ursprünge weiter zurück, jenseits des Preußens von 1820, lagen.

Den Staat behandelt Hegels Buch innerhalb der Philosophie des Sittlichen. Die Sittlichkeit selbst ist ihm wiederum nur ein Teil in der Philosophie des „objektiven" Geistes, diese wieder ein Teil in der Philosophie des Geistes. Geist ist zunächst der Sammelname für den dritten abschließenden Teil des Systems, wie es die Enzyklopädie von 1817 im Grundriß entwickelt. Dieses System von 1817, das Hegel in den Hauptzügen 1827 und 1830 unverändert beibehielt, stellt den „Geist" dar als übergreifende Einheit von Denken und Gegenstand, Logik und Natur. Von der Logik hat er das Selbstbewußtsein, von der Natur die Wirklichkeit. Daß der Staat im System innerhalb dieses „Geistes", der also weder bloß Gedanke noch bloß Wirklichkeit ist, auftritt, ist bereits Hegels erste unausgesprochene Behauptung über sein Wesen. Eine naturalistische Staatsansicht müßte schon hier Einspruch erheben. Hegel selbst andererseits hatte einst, als er sich das Bewußtsein Jesu vom Staat entwickelte, umgekehrt eine Verstoßung des Staats aus dem Reiche des Geistes nacherlebt und gerade von diesem geschichtlichen Nacherleben aus sich persönlich zur Bejahung der Geistigkeit des Staats durchgekämpft. Mit diesem Ja trat er dann freilich in Reih und Glied der idealistischen Bewegung seit Kant; keiner mehr von diesen seinen unmittelbaren Vorgängern, den einzigen Schelling im Systemprogramm vom Frühjahr 1796 ausgenommen, hatte den Staat völlig und grundsätzlich entgeistigen wollen. Innerhalb des systematischen Ganzen nun, das Hegel als „Geist" bezeichnete, war es seit den Anfängen seiner Systematik feststehend, daß die Lehre von der Einzelseele, vom „subjektiven" Geist, die Psychologie also, den Anfang machte; in dieser pflegte Hegel eine Zeit lang Erkennen und Wollen, theoretischen und praktischen Geist, zu unterscheiden.

Es lag nahe genug, die Sittlichkeit und weiterhin den Staat unmittelbar unter „praktischem“ Geist zu behandeln. Im Grunde war das in der praktischen Philosophie Kants, Fichtes und des jungen Schelling geschehen. Aber Hegel war schon im ersten Jenaer System seinen unmittelbaren Vorgängern gegenüber einen eigenen Weg gegangen. Aus den Frankfurter Kämpfen hatte sich ihm die ethische Grundanschauung gebildet, welche ihn trieb, die sittliche Welt nicht wie seine Vorgänger aus dem Ich, sondern vielmehr das Ich aus dieser Welt zu verstehen, aus dieser Welt, die der Seele zum „Schicksal“ wurde. So zeichnete schon das erste System, in grundlegender Abweichung vom bisherigen Verlauf der idealistischen Bewegung — wenn auch in engster Fühlung mit ihr — und zugleich in unbeeinflußter Übereinstimmung mit den großen Theoretikern des ausgehenden Hellenentums, den handelnden Einzelmenschen als die bloße Keimzelle des Lebens der sittlichen Welt. Dies hat sich dann nie mehr bei Hegel geändert. Es ist der Grundzug seines Denkens über diese Dinge.

Aber innerhalb dieser Grundtatsache war noch in Jena selbst eine zweite wichtige Abwandlung geschehen. Ursprünglich war der „subjektive Geist“ nur der praktische gewesen; den erkennenden hatte Hegel damals in der an die Logik angeschlossenen Metaphysik abgehandelt; es war das wohl eine letzte Wirkung der Disziplinengliederung Kants und seiner Nachfolger gewesen; schon die Systementwürfe von 1804 zeigen Hegel auf dem Wege, entsprechend dem ja gleichfalls den ganzen Menschen treffenden Urbegriff des „Schicksals“ jetzt einen das ganze seelische Leben, Erkenntnis wie Willen, umspannenden Begriff des „Bewußtseins“ zum Grundstein der Lehre von der sittlichen Welt zu machen; und 1805 ist dieses Bestreben zum Abschluß gelangt. Das Begriffspaar des Allgemeinen und Besonderen, mit dem er 1802 die systematische Entwicklung derart ausschließlich bestritten hatte, daß der Begriff Wille selbst unter der intellektualisierenden Macht jener logischen Grundbegriffe so gut wie verschwunden war, legte sich jetzt zusammen mit dem des Erkennens und Wollens. Nicht für Gegensätze durften ihm die beiden gelten. Sie lagen beide in dem einen Ich, und nicht in ihrer Trennung, sondern in ihrer wechselweisen Verflechtung wurzelte die sittliche Welt. Der „Wille,

der Intelligenz ist", der Wille, der, als dieser einzelne Wille von andern einzelnen Willen anerkannt, selber die andern anerkennt, bildete die seelische Voraussetzung schon des unterstaatlichen Gemeinlebens; der Staat erhob diesen Einzelwillen zum bewußten Einklang mit dem „allgemeinen" Willen. So 1805.

Ein großer Schritt war damit von Hegel getan. Zunächst, schon das Wort „allgemeiner Wille" sagt es, fand hier endlich der reife Denker wieder in gewissem Sinne den Anschluß an den Staatsbegriff seiner jugendlichen Rousseauzeit. Daß er gleichwohl deswegen die Staatsphilosophie nicht in die Rousseausche Gleichung von „allgemeinem" Willen und Willen „aller" setzte, wie es in Deutschland Fichte tat, wissen wir. Das geistesgeschichtlich Bedeutende an Hegels Aufnahme Rousseaus und der in diesen einlaufenden naturrechtlichen Bewegung war gerade, daß die Aufnahme bei ihm geschehen durfte unbeschadet des platonisch-aristotelischen Gedankens vom Vorrecht des Ganzen vor dem Teil, des Staats vor dem Einzelnen. Hegel war auf eigenem Weg zu dieser „antiken" Einsicht in das Wesen des Staats gekommen. Daß es ein eigener Weg war, das wurde nun wirksam. Denn während die großen griechischen Denker die Persönlichkeit des Staats auf dem Boden einer durch und durch erkenntnismäßigen Lebensansicht erfaßt hatten, war Hegel aus dem Widerstand, den die Welt dem Willen entgegenstemmte, dahin getrieben worden, und so konnte er jetzt einen Staatsgedanken, der äußerlich jenem antiken aufs Haar glich, mit ganz modernem Leben erfüllen. Der Wille wurde ihm der besondere Saft, der in den Adern dieses Staatsorganismus kreiste. Daraus entstand ein Bild des Staats, das sich von dem der Alten in einem nach Hegels Vorstellung entscheidenden Punkt abgewendet hatte. Die feste ständische Gliederung, welche durch die Selbstverständlichkeit des Sklaventums die Voraussetzung aller, auch der demokratischen, Staatsgebilde wie ihrer theoretischen Spiegelbilder im Altertum war, hatte dem antiken Denken den einleuchtendsten Vergleichspunkt zwischen Staat und Organismus hergegeben; die moderne Lehre vom Organismus, die schon bei Leibniz, noch mehr bei Kant jene allzu grobschlächtige Vorstellung der Arbeitsteilung fester Organe erschüttert hatte und statt dessen sich um die Aus-

bildung eines feineren Begriffs organischer Zweckmäßigkeit mühte, ließ ebensowenig wie die moderne Vorstellung vom „Beruf“ solch kastenhafte Ansicht vom Wesen der Ständegliederung zu. Wenn Hegel die Stände, deren Dasein ja trotz der revolutionären Infragestellung ihrer politisch-grundlegenden Bedeutung unleugbar blieb, als wesentlich für den Staat begreifen wollte, so mußte er, statt ihre Notwendigkeit aus dem Staat, vielmehr sie aus der gleichen Notwendigkeit, aus der er auch den Staat begriff, entwickeln.

So hatte die neuere Philosophie das Organ nicht aus dem Organismus, sondern Organ und Organismus aus dem gleichen Grundbegriff des Organischen, als der Wechselbeziehung zwischen jedem Punkt und dem Ganzen, entwickelt; so hatte Fichte erstmalig das Wechselverhältnis zwischen Staatsbürger und Staat am Begriff des Organismus zu erläutern gesucht; so begann nun Hegel 1802, die Stände aus den gleichen Grundbegriffen des Allgemeinen und Besonderen — „Anschauung“ und „Begriff“ — zu konstruieren, aus denen er den Staat überhaupt entwickelte. Blieb damals noch unentschieden, ob er sich diese Stände kastenartig geschlossen oder als moderne Berufsstände mit offenen Grenzen dachte, so ist das jetzt anders; die Macht des Individuums gegenüber dem Stand erweist sich systematisch darin, daß der Begriff des Standes von Hegel jetzt entwickelt wird an dem eigentümlichen Selbstbewußtsein des Einzelnen im Stande. Jene Psychologie der Stände, die 1802 mehr eine Zugabe und auch äußerlich von der eigentlichen Konstruktion getrennt war, wird daher nun die Hauptsache; „Stand“ und „Gesinnung“ sind schon in der Überschrift des Abschnitts bewußt zusammengenommen. Hegel begreift jetzt, daß die Vereinseitigung, die der Mensch durch seinen Berufsstand erleidet, dadurch wieder aufgehoben wird, daß sich dieser Mensch „ein Ganzes in seinem Denken“ wird, daß sich mit der engbestimmten Arbeit ein irgendwie vollständiges Selbstbewußtsein, ein „Wissen von seinem Dasein und Tun“ verbindet. Dieser Mensch kann daher in der „Moralität“ auch wieder „über den Stand hinaus“ kommen, indem er sich selbst und seinen Stand „weiterzubringen, fürs Allgemeine etwas zu tun“ bemüht ist. Hegel hat so durch seinen Begriff des jeweils vollständigen einzelnen Selbstbewußtseins die Schiller-Hölderlinsche Klage über die Unganzheit des moder-

nen Berufsmenschen zum Schweigen gebracht: was der antike Vollbürger, aber auch nur dieser, durch den wesentlich politischen überberuflichen Gehalt seines Lebens, das besitzt der moderne Mensch ganz allgemein im Beruf, den er mit freiem Willen wählt und den er dadurch mit dem eigenen Bewußtsein vollständig erfüllt.

Die Berufssittlichkeit erscheint Hegel so nicht mehr als eine Erniedrigung, sondern gerade als ein Ausdruck der inneren Freiheit des Menschen und als eine notwendige Folge der freien Berufswahl. Hier hat sich Hegel dauernd und vollbewußt der Antike entgegengestellt; kaum je, daß er insbesondere Platons Staat erwähnt, ohne auf diese entscheidende Abweichung zu pochen. Die freie Berufswahl bleibt ihm das eigentliche Kronkleinod der persönlichen Freiheit im Staat überhaupt; eben nur das individuell ungebundene Ergreifen des Berufs macht jene persönliche Ungeteiltheit des Selbstbewußtseins möglich, in der allein er die der antiken Freiheit sachlich gleichwertige, durch ihre grundsätzliche Ausnahmslosigkeit überlegene moderne Form der Freiheit gelten lassen mochte. Wir verstehen, wie ihm da später die soziale Freiheit, die der preußische Staat seinen Bürgern seit Stein und Hardenberg gewährte, so wichtig dünken konnte, daß ihm der eigentlich politische Freiheitsbegriff dagegen an Bedeutung beinahe zurücktrat. Den grundlegenden Unterschied des modernen gegenüber dem antiken Staat glaubte er eben nicht im politischen, sondern im gesellschaftlichen Freiheitsbegriff, in der modernen Umdeutung des Berufsstandes fassen zu müssen. In diesem Sinne konnte er erklären, die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt gehöre der modernen Welt an.

Wenn so noch die Rechtsphilosophie von 1820 in der von Hegel als entscheidend empfundenen Spitze gegen den antiken Staatsbegriff ihr Hervorwachsen aus dem Hegelschen Begriff des Willens verrät, so gilt es nun zunächst zu verstehen, wie Hegel sich überhaupt dieses Hervorgehen des Staatsbegriffs aus dem Willensbegriff dachte. Der Wille, „der Intelligenz ist", galt dem Systematiker Hegel für die Vollendung des subjektiven Geistes, also für die zureichende Bestimmung des Wesens der Einzelseele. Diesen selben Willensbegriff, der für die Einzelseele die Vollendung bedeutete, machte er nun, dem Wesen

seiner philosophischen Methode entsprechend, zum Anfang der nächsten Position, die den berühmt gewordenen Namen des „objektiven Geistes“ trägt.

Der „objektive Geist“ ist für Hegel seit 1817 die Sammelbezeichnung durchaus nicht etwa, wie in der heutigen Bildungssprache, für die gesamte Kultur, sondern nur für den Teil des menschlichen Lebens, der zwar schon jenseits des bloßen Einzellebens, jenseits also der im „subjektiven Geist“ zusammengefaßten Welt der Psychologie liegt, aber anderseits noch nicht in das Gebiet der reinen Ideen hineinreicht. Seine Welt liegt zwischen dem bloß seelischen und dem rein geistigen Leben; sie umfaßt die Gebiete menschlichen Daseins, die in der Gemeinschaft der Menschen ihre Grundlage, aber zugleich auch ihr Ziel haben. Mögen etwa Kunst, Religion und Wissenschaft das menschliche Gemeinleben voraussetzen — und Hegel ist weit entfernt das zu bestreiten —, so ist doch ihr Ziel nicht mehr die Gemeinschaft; wohl sind auch sie nach Hegels Vorstellung um die Erhöhung des menschlichen Geistes bemüht, aber diese in ihnen sich verwirklichende Menschlichkeit hat die Gemeinschaft, als ihren notwendigen Boden zwar, doch nur als Boden, zu ihren Füßen liegen. Durch die Abgrenzung also nach den beiden Seiten des seelischen wie des rein geistigen Lebens, des „subjektiven“ wie des „absoluten“ Geistes, bestimmt sich das Gebiet des „objektiven“. Hegel hat die Abgrenzung nicht immer so klar gesehen. Vor allem die obere Grenze, die gegen den „absoluten“ Geist, wurde ihm eigentlich erst durch die napoleonische Epoche seines Denkens, mit ihrem Zug zur Entwertung des Staats, unverrückbar festgelegt. Bis dahin, also noch im System von 1805, hatte er versucht, unter dem Oberbegriff „Konstitution“ sowohl das Leben des Staats wie Religion und Wissenschaft zu fassen, und dementsprechend hatte er damals sogar den romantischen Gedanken einer bevorstehenden staatlichen Besonderung der Religion und Wissenschaft streifen können: „wie besondere Rechtspflege, . . so besondere Wissenschaft — Religion — dahin sind unsere Staaten noch nicht gekommen“. Weil er so den Staat damals zum Teil noch in wechselseitiger Verbindung mit „Kunst, Religion, Wissenschaft“ dachte, so umschloß der „wirkliche“ Geist von 1805 im Gegensatz zu seinem Nachfolger, dem „objektiven“ von 1820, nur den

unterstaatlichen Teil des menschlichen Gemeinlebens sowie den Teil des staatlichen, der dem Denker im Gegensatz zu der ständischen Gliederung der Gesellschaft und dem Walten der obersten Regierung als der niedere galt, staatliche Rechtspflege, Finanz- und Wirtschaftspolitik, außerdem aber das später ganz anders eingeordnete Recht. Dieses Allerlei füllte 1805 den Platz zwischen Einzelseele und befreitem Geist. Was die Anordnung für das Verhältnis des Staats zu den letzten Dingen bedeutet, wurde schon mehrfach gestreift und muß uns noch eigens beschäftigen. Hier sei noch nicht die metaphysische, sondern die psychologische Verkettung, in die der Systematiker damals das menschliche Gemeinwesen einsetzt, dargestellt: denn indem wir das Hervorgehen des „wirklichen" Geistes von 1805 aus dem „Willen, der Intelligenz ist", begreifen, werden wir zugleich das gesuchte Verständnis für das Hervorgehen des „objektiven" von 1820 erreichen.

Daß der „Wille, der Intelligenz ist", also die vollständige Einzelpersönlichkeit, über sich hinaus eine Welt sucht, in die einzugehen ihr zum Schicksal wird, diesen Gedanken kennen wir zur Genüge als Ergebnis der Frankfurter Zeit. Er war im ersten Jenaer Systementwurf noch in engstem Anschluß an die Gefühlsnote jener Frankfurter Gedanken entwickelt als feindliche Auseinandersetzung des Einzelnen mit der übergreifenden Macht: das „Verbrechen" hatte damals den Mittelteil der Geistesphilosophie gebildet. In allen vier späteren Jenaer Systemzuständen war dieses Einmünden der Persönlichkeit in die Gemeinschaft ausgebildet zu einer Lehre von den niederen Formen des menschlichen Zusammenlebens; stets war der Staat darüber hinausgehoben, indem er irgendwie als der Ort der Versöhnung, wo das Individuum sich wiederfinde, gedacht war. Wie streng begrifflich, wie wenig abhängig von dem vorliegenden Stoffe des Lebens Hegel bei dieser Hauptanordnung vorging, zeigen am deutlichsten jene drei Systemzustände, wo der ganze Mittelteil rein schematisch als eine mit dem Vorzeichen „im Volk" versehene Wiederholung des ersten durchgebildet war; auch die letzte Jenaer Fassung, wenn sie den Mittelteil auslaufen ließ in die Schilderung des noch nicht wahrhaften Staats, des „Staats als Reichtum", und dennoch hier schon einen wichtigen Teil der Staatslehre, nämlich die „Gewalten", abhandelte,

läßt in dieser terminologischen und systematischen Verzwicktheit das gleiche Bestreben erkennen nach begrifflicher Scheidung zwischen dem Sichverlieren und dem Sichfinden des Menschen in der Gemeinschaft.

Daß diese begriffliche Trennung der beiden Gedanken das für die Einteilung ursprünglich Entscheidende war, zeigt noch deutlich der Zusammenhang, den Hegel 1805 zwischen den Teilen des Systems aufstellt. Als Wille hat da der Geist, der als Intelligenz immer noch an einen ihm fremden Inhalt gebunden war, seine ihm eigene Gestalt bekommen; in der Welt des „Anerkanntseins" und des „gewalthabenden Gesetzes" hat das Geistige wieder einen mannigfachen, ihm unmittelbar nicht eigenen Inhalt; erst die „Konstitution" ist innerhalb der Welt des Willens die Stelle, wo er seinen eigenen Inhalt aus sich selbst erzeugt. Diese freie Erzeugung geschieht dann in der „Regierung" mit Bewußtsein. Die „Regierung" bedeutet für Hegel demnach damals die volle Verwirklichung des Staatsgedankens, weil hier das in der Konstitution, zunächst in der ständischen Gliederung, aufgebaute Reich des Willens bewußt als Herrschaftsbereich des Willens genommen wird; es ist der Sinn der Regierung, daß sie will und daß es für ihren Willen grundsätzlich keine Hindernisse, nichts Fremdes, Unüberwindliches mehr gibt oder geben darf.

Man kann sagen, daß Hegel eigentlich erst damals — 1805 — philosophisch mit dem Gedanken des Winters 1800 auf 1801, daß der Staat Macht sei, ins Reine gekommen ist. Nicht als Macht schlechthin ließ sich der Staat verstehen, wollte man nicht zuletzt in eine roh natürliche Auffassung zurückfallen; sondern indem man ihn als mächtigen Willen begriff, ordnete man ihn ohne Preisgabe des Machtgedankens ein in die idealistische Gesamtansicht. Dieser Wille also, der 1805 im Staat zu sich selbst heimkehrt, durchwandert vorher eine Welt ihm fremder Inhalte; er beginnt bei der Arbeit des nicht mehr einzeln, sondern in Arbeitsteilung tätigen Subjekts, geht dann zum Vertrag, von da zum Verbrechen, dem in der Strafe das „gewalthabende Gesetz" entgegentritt. Auch für das Gesetz bleibt zunächst der Einzelne, die „Person" der wahre Gegenstand; es wird gezeigt, wie er aus der Familie heraus und in die Welt des wirtschaftlichen Verkehrs tritt; erst hier gewinnt die All-

gemeinheit des Gesetzes dem Einzelnen gegenüber jene Kraft des „Daseins", die zuvor nur er selber besaß. Hier also, genau in der Mitte dieses Mittelteils der Geistesphilosophie, geschieht der große Umschlag, der den Einzelwillen einem Ganzen untertan macht; und hier zum ersten Male erscheint der Name „Staat". Es ist noch nicht der wirkliche Staat; es ist der Staat nur insofern als der Einzelne in ihm verschwindet, der Staat nur als „harte Notwendigkeit", als selber „bewußtlose Vormundschaft" über den Einzelnen. Als diese betätigt er sich im wirtschaftlichen Getriebe; Hegel bezeichnet ihn, und nur ihn, soweit wir sehen hier zum ersten Mal mit dem später so wichtigen Kunstausdruck „Gesellschaft". Dann wirkt er in der bürgerlichen Rechtspflege durch die richterliche Gewalt, endlich in der Strafrechtspflege, von der, und zwar durch den Begriff der Begnadigung, Hegel den Übergang zu dem abschließenden dritten Abschnitt des Mittelteils findet.

Für diesen dritten Abschnitt hat er den Namen, der ihm 1802 und noch weiterhin das politisch und ethisch Höchste bezeichnete: „das lebendige Volk". In der Macht des „Volks" über alles „Dasein, Eigentum und Leben" hört die Vormundschaft des Staats über den Einzelnen auf, „bewußtlos" zu sein; das Gesetz ist hier „selbstbewußtes Leben", wohl bemerkt aber: das Gesetz gegen den Einzelnen, nicht etwa der Einzelne durch das Gesetz; wir befinden uns noch immer im Reich des „wirklichen Geists", also des Untergehens des Einzelwillens in der Macht des Ganzen. Diese Sphäre des „Volks" hatte für Hegel 1802 die sittliche Höhe bedeutet; jetzt drückte er sie nach dem Vorgang des Hefts von 1804 gewaltsam in die tiefere Schicht, ohne daß doch damit der Staat selber aus dem höchsten Kreise des Ganzen verdrängt würde, wo er vielmehr als „Konstitution" sogar die oberste Benennung hergibt. Das so abgegrenzte „Volk" kann noch nicht die Gebiete des politischen Daseins umschließen, in denen der Mensch wieder zum Träger des Lebens wird, also weder die Lehre von den Ständen noch die von der Regierung; andrerseits ist aber alles innerstaatliche Leben — Wirtschaftspolitik, private und öffentliche Rechtspflege — schon im Mittelteil des „wirklichen Geistes" unter dem „gewalthabenden Gesetz", dem „Staat" nach damaliger Terminologie, behandelt; und so ist es charakteristisch für die Un-

fertigkeit dieser Systematik, daß Hegel damals für dieses zwischen „Staat" und „Konstitution" eingezwängte „Volk" gar keinen eigenen Inhalt aufweisen kann, sondern eigentlich auf einer Manuskriptseite hier in Kürze den gleichen Inhalt, nur eben mit andren systematischen Vorzeichen, wiederbringt wie vorher auf sechs Seiten: auch das „Volk" betätigt sich in den drei Funktionen der Wirtschaft, Zivil- und Strafrechtspflege. Es ist ein ähnlicher Notparallelismus der Systematik, wie er 1803 und 1804 zwischen der damals erstmalig erschlossenen Position des „Zwischenreichs" und der des Einzelmenschen obgewaltet hatte; aber wie damals in dem rohen Fachwerk des Notbaus dennoch eine wichtige und nicht wieder verschwindende Position des Hegelschen Systems erstmalig abgesteckt worden war, die spätere „bürgerliche Gesellschaft", so ist umgekehrt diesmal das Schematische der Durchführung das Zeichen, daß hier in Hegels Systematik etwas noch nicht stimmt; das Verhältnis des Staats- zum Geistbegriff ist offenbar mit der Teilung von 1805, die den Staat teils auf der absoluten Höhe des Systems, teils gerade in der Sphäre darunter anordnete, noch nicht endgültig geklärt.

Der Punkt, von dem aus sich die Unklarheit nun weiterhin für die Fortbildung des Systems bemerkbar machte, scheint nicht der soeben besprochene gewesen zu sein, sondern zunächst das Verhältnis von Staat und „Moralität". Es ist noch erinnerlich, wie bei Hegel gerade dieses Verhältnis in dem Manuskript von 1805 eigentümliche Schwankungen zeigte. Es war ja das entschieden Neue jenes Systems mindestens gegenüber dem von 1802, daß hier in der „Konstitution" der vorher untergegangene Einzelwille wieder frei wurde. Damit trat dieser zur Eintracht mit dem Willen des Ganzen befreite Wille der Einzelnen aber in eine natürliche Nebenbuhlerschaft mit der Freiheit, welche schon die „Moralität" im Sinne Kants und Fichtes ihren Trägern verhieß. Ein solcher Wettbewerb beider Gedanken hatte sich vermeiden lassen, solange Hegel den Staat nicht als den sich zur Freiheit vollendenden Willen, sondern als die vollendete Macht entworfen hatte; die gemeinsame Begründung auf den Willen ließ jetzt den Widerstreit reif zum Ausbruch werden. Hegel suchte die Schwierigkeit, wie wir wissen, in der „Konstitution" zu bewältigen, indem er hier den Nach-

druck auf die individuelle Freiheit der Gesinnung des einzelnen Standes legte; ein weiterer Schritt auf diesem Wege war es, wenn er die Ordnung dieser Gesinnungen untereinander so auffaßte, daß sie eine fortschreitende Selbstbefreiung des Geists von der standesmäßigen Gebundenheit der Gesinnung darstellte, eine Befreiung, die in der völlig über den Stand erhabenen Gesinnung der drei höchsten Stände „Gelehrter, Soldat, Regierung" ihr Ziel erreichte. Insbesondere alle machiavellisierenden Züge, mit denen er schon früher gern die Regierung ausgestattet hatte, gewannen jetzt eine eigentümlich moralische Begründung; das absolute Erhabensein der Regierung über Gut und Böse bedeutete ja nun zugleich den systematischen Ort für die absolute Freiheit des Menschen im Kantisch-Fichtischen Sinne, — eine Verflechtung der feindlichen Gedanken, die zu gewaltsam war, als daß sie Bestand haben konnte. Es war endlich ein letzter wichtiger Schritt in der angegebenen Richtung, wenn er in der Schilderung der Religion größten Nachdruck darauf legte, daß in ihrem Bereich alle Gewalt und menschliche Ordnung verblasse und der Einzelne schlechthin „dem Fürsten gleich" sei. Soweit suchte schon das ausgeführte System 1805 die Ansprüche der „Moralität" an den Staat, der, selbst nunmehr auf den Einzelwillen begründet, sich ihnen nicht mehr schlechtweg verschließen konnte, zu befriedigen. Aber Hegels Randbemerkungen tasteten schon weiter. Da wurde jene, allen geläufigen Ansichten über Hegels Ethik zuwiderlaufende, Systematik des Schlußteils entworfen, wo über dem Staat und nur noch unter der Religion die „Moralität" ihren Platz fand. Wir wissen, wie vor allem die Phänomenologie 1806 und die Nürnberger Enzyklopädie mindestens bis Ende 1812 diesen Gedanken tatsächlich durchführten und wie sich die Auffassung von der welthistorischen Bedeutung des gegenwärtigen — napoleonischen — Augenblicks damit verflocht. Wir wissen aber auch schon, wie sich mit dem Untergang Napoleons dem Denker das Gesamtbild der Weltgeschichte endgültig verschob. In der Einordnung der Geschichte also wird der Angelpunkt der weiteren Veränderungen zu suchen sein.

Die Geschichte war 1805, und ähnlich wieder in dem ja gleichfalls systematisch zu nehmenden Schlußteil der Phänomenologie, das Letzte und Höchste im ganzen System. Es entsprach

das dem Standpunkt, aus dem Hegels damaliges Gesamtbild der Weltgeschichte aufgenommen war, das die Kirchengeschichte nicht als Vollendung, sondern gewissermaßen nur als ein, wenn auch notwendiges, Zwischenspiel wertete: so durfte es letzthin keine Macht geben, die über die Geschichte hinausgewesen wäre. Mit dem Sturz Napoleons nun setzte sich die Ansicht durch, daß die mit dem Christentum beginnende absolute Epoche der Religionsgeschichte die absolute, also unvergängliche, Epoche der Weltgeschichte überhaupt sei; damit war die Gliederung der Weltgeschichte in Orient, okzidentalische Antike, christlich-germanische Welt, die bisher nur unter bestimmten Gesichtspunkten galt, zur unbedingten Herrschaft gekommen, und alle anderen Gliederungen galten nunmehr ihrerseits nur noch unter besonderen Gesichtspunkten; so aber mußte die Geschichte das Recht auf den Platz am Schlusse des Systems verlieren; das Historische war ja nun, nachdem das Außerhistorische, die christliche Offenbarung, sich in ihm aus einer überwundenen Vergangenheit zur unvergänglich herrschenden Gegenwart verwandelt hatte, nicht mehr das Höchste; die Geschichte erkannte nun ein Höheres, als sie selber war, an. Damit aber hatte der „absolute Geist" oder — mit der Nürnberger Enzyklopädie, welche in ihrer nicht vor 1813, wahrscheinlich aber später entstandenen Fassung diese Verschiebung zum ersten Mal zeigt — „der Geist in seiner reinen Darstellung" seinen endgültigen Ort erreicht. Das ganze 1805 noch dem Staat zwar über- doch auch zugeordnete Gebiet, wo der Geist Geistiges und nichts anderes erzeugt und also völlig frei, nämlich frei von jedem Verhältnis zu etwas Ungeistigem ist, dieses ganze Gebiet seiner höchsten Selbstherrschaft war nun grundsätzlich über die Geschichte hinausgehoben.

Damit aber war zugleich das im Rahmen des damaligen Systems berechtigte Motiv, aus dem 1805 die „Moralität" einen Platz über dem Staat hatte beanspruchen können, abgetan: dem Einzelwillen, der 1805 um dessentwegen, daß er Grundstein des Staates war, Anerkennung nicht bloß innerhalb, sondern auch jenseits des Staates verlangt hatte, durfte nun geantwortet werden, daß die „Auto-Nomie", die er beanspruche, ihm zuteil werde in Kunst, Religion, Wissenschaft; hier allein dürfe er „Selbst" sein, in seinem Verhältnis zum Staate aber

sei das Höchste, was er erreichen könne und solle, das „Gesetz“. So konnte — dies das zweite Ergebnis, das uns die späte Nürnberger Enzyklopädie aufweist — die „Moralität“ unter den Staat treten; sie seine notwendige Vorbedingung, er die aus eigenem ihr unerreichbare Erfüllung.

Indem nun der Staat so von den Ansprüchen der „Moralität“ des Einzelnen auf einen Platz über ihm befreit war, durfte auch er selbst die unnatürliche Teilung aufheben, die ihn, insofern er dem Einzelnen zum Höchsten zu verhelfen hatte, mit Kunst, Religion, Wissenschaft zusammenkoppelte und die ihm andererseits wieder, insofern er für den Menschen die Gemeinschaft als überragende, selbst unbegreifliche Macht darstellte, den Platz in jener Sphäre der moralischen Freiheit versagen mußte. Nachdem die übergeschichtlichen Mächte als solche ihre Stelle im System über der Geschichte eingenommen hatten, rückte der Staat, als der wahrhafte Inhalt der Geschichte, im System unter diese, die dafür nun ihrerseits, wie wir später noch genauer sehen werden, zur Vollenderin des Staats werden konnte. Hieß es 1805 von der „Regierung“ und überhaupt vom Staat, sofern er unter „Konstitution“ abgehandelt wurde, sie seien die „List“, die sich der bewußtlosen Einzelwillen zu höheren Zwecken bediene, so tritt nun, nachdem der Staat seinen Platz im Absoluten geräumt hat, an diese Stelle die „List der Vernunft“, also an die Stelle der „Regierung“ von 1805 die Geschichte: ein prägnanter Ausdruck für die geschehene Verschiebung.

Der Staat als Erfüllung der moralischen Freiheit, soweit eine solche Erfüllung im Bannkreis der Geschichte — in der „Welt“ — möglich ist, und der Staat als beherrschende Macht über den Einzelwillen war also eins geworden. In beiderlei Bedeutung schloß er jetzt den Systemteil, der 1805 „wirklicher“, dann spät in Nürnberg „praktischer“, endlich seit Heidelberg „objektiver“ Geist hieß. In beiderlei Bedeutung war die politische Gemeinschaft die übergeordnete Macht, in welcher der Einzelwille sich nur fand, wenn er sich beugte; die Sphäre absoluter Freiheit, wo der Geist wahrhaft sich selber fand, war jetzt über der Erde des geschichtlichen Lebens, im absoluten dritten Teil der Geistesphilosophie, gelegen. In beiderlei Bedeutung, als zwingende Macht über den amoralischen und

als das gesuchte Gesetz für den moralischen Einzelwillen, war er eins: das drückte sich darin aus, wenn jetzt innerhalb des objektiven Geistes als seine beiden Vorstufen die Sphären jener beiden Einzelwillen erschienen: „Recht" und „Moralität". Auf welchem Wege die „Moralität" am Ausgang der Nürnberger Zeit diesen Platz erreicht hatte, wurde gezeigt; für das Recht müssen wir es nun betrachten.

Hegels Verhältnis zum Recht war seit dem Frankfurter Umschwung im ganzen ein feindliches gewesen; er sah in der privatrechtlichen Ansicht den schärfsten Gegensatz zur politischen. Seine ältesten systematischen Versuche bringen es stets in engen Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Leben; in beiden ist für Hegel der gleiche, nämlich der unpolitische Mensch der Träger. Schon der Aufriß des Systems, den 1803 der Naturrechtsaufsatz gab, machte das „System der Bedürfnisse" und das ihm gleichgegliederte „System der Gerechtigkeit" zu den beiden Grundvoraussetzungen des Staates. Und diese enge Zusammengehörigkeit von Wirtschaft und Recht bleibt weiterhin bestehen. So bildete noch 1805 die ganze Systematik des „wirklichen Geistes", nachdem schon der vorangehende psychologische Teil in „Besitz", „Arbeit", „Unterschied der Individuen" die Grundlagen dazu entwickelt hatte, ein feines Geflecht von rechtlichen und wirtschaftlichen Begriffen: die Hauptteilung ist „Recht", „Arbeit als Werk und Genuß aller", „persönliches Recht und Unrecht", und jeder dieser Abschnitte legt sich wieder in seinen Unterabschnitten in entsprechender Teilung sowohl rechtlich wie wirtschaftlich auseinander. Dieses Gespinst suchte nun die späte Nürnberger Enzyklopädie zu zerreißen. Das Recht erhielt seinen eigenen Platz als die eine Unterstufe des „praktischen Geistes", während die Wirtschaft in die damals als Ganzes „Staat" genannte Oberstufe einging.

Damit kam ein lange angelegter Prozeß zum Abschluß. Während nämlich Hegel in den Frankfurter Anfängen seines eigenen Staatsgedankens den Einzelnen schlechtweg, ohne Unterschied, zu verleugnen gesucht hatte und ihm damals folgerichtig der Träger des Rechts und der des Eigentums dem idealen politischen Menschen gegenüber in die gleiche Verdammnis fielen, gewann der Politiker in Hegel zur Selbstsucht des Eigentümers allmählich, wie schon ausführlich dargestellt,

wieder ein Verhältnis. In seiner Lehre von den Ständen wurde ihm das Eigentum als solches gewissermaßen zur negativen Vorbedingung des Staats, der unpolitische „bourgeois" die Grundlage für das Wirken des „im Staat lebenden" politischen Menschen. Diese Gegenseitigkeit und Gegensätzlichkeit, die Hegel geradezu als das Wesen des Staats — „Tragödie im Sittlichen" — empfand, betraf nun im eigentlichen Sinn nur den Träger der Wirtschaft, den des Rechts dagegen nur, sofern er mit jenem zusammenfiel. Gewissermaßen nur dem erwerbenden Menschen bezeigte der Philosoph seine Achtung; wo er ihm statt auf dem Wege zum Geschäft auf dem Wege zum Gericht begegnet, macht er sich unverändert wie früher über den Prozeßfanatiker lustig. Diese verschiedene Behandlung wird nun endlich systematisch fruchtbar. Nur das Recht verbannt Hegel neben die Moral in die Vorhallen des Staats. Die Wirtschaft aber wird nun, wie sie und nur sie, nicht das Recht, als eine notwendige Voraussetzung des Staats anerkannt war, in naher Verbindung mit dem Staate abgehandelt. Soviel ist schon in der späten Nürnberger Enzyklopädie sicher erkennbar. Ja, so eng scheint Hegel nun, nachdem er einmal die Wirtschaft vom Recht getrennt hat, ihre Verbindung mit dem Staat knüpfen zu wollen, daß er ihr gar keinen eigenen Platz anzuweisen sucht, sondern sie offenbar teils bei den Gewalten, teils bei den gesellschaftlichen Ständen mitzubehandeln denkt. Jener merkwürdige, zur „Tragödie" geschärfte Gegensatz zwischen wirtschaftlicher und politischer Gesinnung, „Bourgeois" und „im Staate lebendem Menschen", hätte dann die seit 1803 ausgeübte Herrschaft über das System völlig verloren. Soweit kam es nicht. Die Gesamtteilung des Systems der Geistesphilosophie zwar konnte er nicht mehr bestimmen; aber innerhalb eines Teils, und zwar eines Hauptteils, blieb er in Kraft.

Das System der Enzyklopädie von 1817, das erste durch den Druck veröffentlichte und, soweit schon ausgeführt, im wesentlichen endgültige, schöpfte der Abschlußposition des „praktischen Geistes" wie diesem selbst einen neuen und endgültigen Namen: wo im Nürnberger System innerhalb des „praktischen" Geistes der „Staat" gestanden hatte, steht im Heidelberger innerhalb des „objektiven" die „Sittlichkeit". Und diese beiden neuen Namen bedeuten eine neue Möglichkeit der inneren Ausgestal-

tung ihres Inhalts. Es stimmte zu dem Überschießen der „Moralität" über den Staat in dem Lebensjahrzehnt seit 1805, wenn die Nürnberger Enzyklopädie den „praktischen Geist", auf dessen Gipfel der Staat thronte, aus der Psychologie des Einzelwillens herleitete; so ward der Versuch von 1805, diese Willenspsychologie noch dem ersten Teil selbst zuzuweisen und erst mit ihrem fertigen Ergebnis, dem „Willen, der Intelligenz ist", den zweiten zu eröffnen, fallengelassen. Es entsprach ebenso der endgültigen Fassung, die den Staat in die Geschichte münden ließ, wenn der alte Versuch wieder aufgenommen wurde: 1817 bildet wieder die Psychologie des theoretischen und praktischen Geistes den ersten Teil, und ganz klar wird nun der Gegensatz der beiden Teile gefaßt als „subjektiver" und „objektiver Geist".

Indem so das „objektive", also welthafte Wesen der Mittelstufe jetzt wieder stark betont wird, gewinnt ihr Abschlußteil, der in Nürnberg noch als Ganzes „Staat" geheißen hatte, wieder einen, 1817 zwar noch nicht erfüllten, Anspruch auf reichere, selbst wieder welthaftere Ausgestaltung: der reinen Willenswelt des Staates werden sich willenlosere Welten unterbauen; denn obzwar jene reine Willenswelt das Ziel bleibt, so wird sie doch nun, entsprechend ihrem Auslaufen in die Geschichte, eingestellt nicht mehr wie bisher in das Werden des Willens, sondern in das Werden der Welt des Willens; ist sie ja doch überhaupt von ihrer Stelle im wahrhaft Absoluten, die sie wenigstens mit einem Teil ihres Inhalts 1805 eingenommen hatte, verdrängt und nun eben nur noch die „Vollendung des objektiven Geistes". So beschließt eigentlich die Benennung „objektiver Geist" erst das durch die Umstellung der Geschichte am Ausgang der Nürnberger Zeit Angebahnte. Der Staat kann jetzt, da er Chorführer in einem Reigen von Welten wird, das in Nürnberg sozusagen eingeschluckte wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben wieder neben sich dulden, und gleichzeitig kann er eine andere nun zu betrachtende Welt wieder in seine Nähe ziehen: die Familie. Mit Familie und Gesellschaft zusammen bildet er nun, unter Annahme eines älteren Namens, über den Reichen des Rechts und der Moralität das Reich der „Sittlichkeit".

Die „Familie", um nun auch noch dies letzte Hauptstück der systematischen Gliederung auf dem Wege nach seinem end-

gültigen Platz zu verfolgen, wurde von Hegel anfänglich ohne näheren Zusammenhang mit dem Staat teils schon in den psychologischen, teils in den juristisch-ökonomischen Gegenden des Systems untergebracht. Die Ansicht, nach der die Familie der Baustein des Staates ist, war bei Hegel in seinen naturrechtlichen Anfängen sowieso ohne Nachfolge geblieben: dazu nahm der Jünger Kants und Fichtes den Begriff des freien Einzelmenschen zu scharf. Es ist dann, wie es scheint, eine historische Überlegung gewesen, die hier eine Änderung anbahnte. Die Nähe, in welche 1805 Staat und „Moralität" rückten und die sich 1806 in der geschichtsphilosophischen Herabwertung des Staats ausprägte, ließ Hegel in der Darstellung des Staats überhaupt eine Schwierigkeit sehen, die er bisher teils beiseite geschoben, teils durch die Entgegenstellung von Bourgeois und Staatsmensch in der Tragödie des Sittlichen gelöst zu haben meinte. Das eigentümlich Moderne dieses notwendigen Gegensatzes von wirtschaftlich-sozialer Selbstsucht und politischem Gemeinsinn wurde 1806 durch die geschichtsphilosophische Zuordnung zum Staat Ludwigs XIV. stärker als je betont, gleichzeitig aber war der Staat überhaupt den Ansprüchen des Individuums gegenüber zum ersten Male seit Frankfurt wieder ins Wanken gekommen; so galt es, diesem allgemeinen Vorstoß des Einzelnen gegen den Staat nun auch für die Antike seinen Ort zu bestimmen. Und diesen Ort findet nun die Phänomenologie in dem „Antigone"-Konflikt zwischen Staat und Familie. Denn nicht etwa die Familie als solche ist hier das Opfer des Konflikts, sondern Staat und Familie, „obere und unterirdische Götter", sind die unbesiegbaren Mächte, zwischen denen der Mensch zerrieben wird. Gäbe es wirklich, wie Hegel selbst anfangs und nach ihm mancher meinte, für den antiken Menschen als allein berechtigte Macht nur die Polis, so wäre zwischen Mensch und Gemeinschaft nicht einmal Kampf möglich; aber so ist es, wie die Phänomenologie lehrt, nicht; jene zweite Macht die den Menschen, und gerade sein ursprüngliches Dasein, beansprucht, die Familie, gibt ihm die Möglichkeit, unter dem Schutze anderer Götter, der „unterirdischen", gegen die olympischen Staatsgötter Stellung zu nehmen. So tritt 1806 neben die moderne Tragödie des Wirtschaftsmenschen im Staat — „Tragödie im Sittlichen" von 1806 — die antike

Tragödie des Familienmenschen. In jener hatte sich das Individuum des Privatrechts, in dieser das Individuum des moralischen Gesetzes einen, wenn auch nur in tragischem Zwist zu behauptenden, aber so doch wahrhaft eigenen Platz zugleich in und neben dem Staat erkämpft.

Während aber das Recht in seinem Verhältnis zum Staat Hegel seit 1799 nie mehr ernsthafte Schwierigkeiten gemacht hatte, war ihm, wie wir wissen, das Verhältnis des Moralgesetzes zum Staat noch 1805 problematisch geworden. Schon die Nürnberger Propädeutik rückt Staat und Familie nah zueinander; aber noch die späte Nürnberger Enzyklopädie, welche Recht und Moralität erstmalig als die Vorstufen des Staats behandelte, hat zwar bei dieser systematischen Fernhaltung des Rechts vom Staat die fruchtbare Einordnung von Wirtschaft und Gesellschaft unter den Staat, wie es scheint, nicht antasten wollen; jedoch das in der Phänomenologie erschlossene Verhältnis von Familie und Staat ist in ihr systematisch noch nicht gefaßt: während Wirtschaft und Stände als die dem Staat zugekehrte Seite des Privatrechts beim Staat mitbehandelt werden, bleibt die Familie ihm noch fern; sie erscheint unter „Moralität“. Es ist, als habe Hegel den jungen Gedanken, daß die Moralität unter dem Schutze der Familie dem antiken Staat gegenübertrat, noch nicht von der Vorstellung des systematischen Zusammenhangs zwischen Staat und Moralität, den er nach 1805 herzustellen suchte, ablösen können; als er jenen Zusammenhang aufgab und die Moralität ihren Platz unterhalb des Staates erhielt, da ließ der Systematiker nicht, wie er es im Falle des Rechts mit der Wirtschaft durchgeführt hatte, die dem Staat zugekehrte Seite der Moralität, die Familiensittlichkeit, in enger Zuordnung zum Staate stehen, sondern machte das systematische Schicksal der Familie abhängig von dem der Moralität. Erst die nächste Phase des Systems, die Heidelberger Enzyklopädie von 1817, ist hier weitergegangen: ohne daß die große Einteilung „Recht, Moralität, Staat“ verändert wäre, wurde jetzt, gleichwie die Gesellschaft vom Recht, so die Familie von der Moralität losgelöst und in unmittelbare Nähe zum Staat gebracht, der hier nun zusammen mit diesen beiden ihm gerade durch ihre Selbständigkeit hülfreichen Welten das Reich der „Sittlichkeit“ bildet. Wie sich Hegel das Verhältnis im einzelnen

dachte, ist bei der skizzenhaften Ausführung dieser Systemteile 1817 kaum zu erkennen. Er scheint die Familie damals noch in eine besondere Verbindung mit der Gesellschaft bringen zu wollen, indem er in der Lehre von den gesellschaftlichen Ständen die Familie dem öffentlichen — „allgemeinen" — Beamtenstand und den — „besonderen" — Berufsständen als einen eigenen Stand, den der „Einzelheit", anfügt; in dem Begriff „Einzelheit" würde dann noch ihre ursprüngliche Einordnung in die Lehre vom moralischen „Individuum" deutlich nachklingen. Aber drei Jahre später ist die Systematik fest geworden. Familie, Gesellschaft, Staat, — die Familie die dunkle Nacht, in der sich die Sittlichkeit des Staates erzeugt, die Gesellschaft der trübe Werktag, in welchem sich der Staat die äußeren Mittel seines Daseins erarbeitet, der Staat der helle Feiertag des sittlichen Lebens.

Dies wären die Wege, auf denen die einzelnen Reiche des sittlichen Lebens bis zum Staat hin aufwärts sich ihre Plätze im System von 1817 und 1820 gesucht haben. Welches Bild bieten sie nun, nachdem sie ihren Platz eingenommen haben, dem Beschauer?

Das System beginnt mit der Logik als der Lehre vom reinen Denken, geht dann über zur Lehre von dem, was seinem Begriff nach diesem reinen Denken unzugänglich sein soll, zur Naturphilosophie, und steigt dann von hier als Philosophie des Geistes zur dritten Stufe, auf der die Denkwidrigkeit der Natur selber als etwas Gedachtes gewußt wird; das Bewußtsein der Untrennbarkeit vom Denken und Sein liegt hier ebenso zugrunde wie auf den vorangehenden Stufen das ihrer Getrenntheit. Dieses Bewußtsein des Zusammengehörens von Denken und Sein ist nun selber zunächst bloß im Begriff vorhanden, es ist, paradox gesprochen, noch unbewußt. Es ist dieses Bewußtsein schon „Geist", letzthin Wille, aber ein Wille, der sich noch nicht in eine Welt ergossen, noch nicht zu mannigfachen Gestalten verdichtet hat, der noch einsam in der dumpfen Höhle seines Selbst weilt: „subjektiver Geist", Gegenstand der Psychologie, über die Natur hinaus, doch noch ohne das Bewußtsein dieser Freiheit; er muß aus dieser Enge heraus, seine Freiheit muß ihm eine Welt von Gestalten der Freiheit werden; der subjektive Geist macht so dem „objektiven" Platz. Wir stehen auf der Stufe der Bloßwirklichkeit des Geistes, gewissermaßen der Natur innerhalb des Geistes.

Der subjektive Geist war bloß die Form des Geistigen, das Göttliche lebte zwar in ihm, aber er war es deshalb nicht selbst; er blieb gleichgültig gegen seine Inhalte und gewährte als Gefühl, Empfindung, Vorstellung, Gedanke mit gleicher Bereitwilligkeit den höchsten wie den gemeinsten Unterkunft. Umgekehrt ist nur der objektive Geist bloßer Inhalt; das Göttliche tritt zwar an ihm in Erscheinung, aber als seine letzte Wahrheit wird sich ihm gerade das Ungöttliche, das bloß Irdische, die Vergänglichkeit enthüllen: die Geschichte. Zunächst nun ist der objektive Geist das, als was er geworden ist; eine dem Ich, genauer dem Willen, äußerliche Welt. Diese Welt in ihrer ganzen Äußerlichkeit ist die Welt des Rechts. Die Subjektivität hat sich hier allerdings in eine anschauliche Vielheit von Subjekten, der Wille in eine Vielheit von sich gegenseitig anerkennenden „Personen" verwandelt, aber diese Subjekte sind Subjekte nur des Rechts; ihre Freiheit ist leere Gleichheit; in dieser ersten Welt, die sich das Ich gebaut hat, ist es ohne allen Inhalt, ohne Seele. Gegen dieses leere Rechtssubjekt verlangt darum jetzt das beseelte Ich, das „Herz", sein Recht. Auch es erbaut sich seine Welt, die Welt der Moralität, in der Vorsätze, Absichten, guter Wille, kurz alles, was nur im Innersten des Menschen wohnt, äußere Geltung beansprucht. Aber diese Besonderheiten der Moralität, wenn sie als etwas ewig anderes der Allgemeinheit des Rechts gegenübergestellt werden, entarten zu Willkür, zu Subjektivität im bösen Sinn; erst wenn die Besonderheit sich besinnt, daß sie nur die Besonderheit des Allgemeinen ist, erst wenn das moralische Ich seine Freiheit, ohne sie aufzugeben, dem Gebote des Rechts unterordnet und so andererseits das kalt zwingende Gebot des Rechts sich mit dem Reichtum des einzelnen Willens erfüllt, geht eine Geistigkeit hervor, welche über die kühle Allgemeinheit des Gesetzes wie über die hitzige Besonderheit der Überzeugung gleichermaßen hinaus ist, die Welt der Sittlichkeit als des Einklangs von Freiheit und Gesetz. Aus der ununterschiedenen „Person", ist nach dem Durchgang durch die eigenrichtige „Moralität" die sittliche „Individualität" geworden.

Doch dieser sittliche Mensch ist seiner selbst noch unbewußt, er will das eigene Einssein mit der Allgemeinheit auf dieser Stufe nicht ausdrücklich, er findet es vielmehr vor, er fühlt es; so steht

er in der Familie, die sich als die Welt zeigt, in der das Sittliche ein gleichsam naturhaft dunkles Leben führt, ein Leben der Liebe, der Pietät. Er tritt aus dieser ursprünglichen Dunkelheit heraus ins Tageslicht des Bewußtseins; sein Verhältnis zum Allgemeinen soll ihm ein bewußtes und nur bewußtes sein; die Sphäre der Gesellschaft, in die er so kommt, ist die Welt, die er sich wissend und wollend — und zwar ganz bestimmte, besondere Dinge wissend und wollend — erbaut, die Welt, deren höchste Weisheit vom Einzelnen aus gesehen der Verein, vom Ganzen aus gesehen die zweckbewußte Willkür des Polizeistaats ist. In dieser Welt der selbstsüchtigen Interessengemeinschaften scheint nun das Sittliche, wie es zuvor in der Familie noch im Schlummer des bloßen Gefühls befangen war, jetzt wiederum ins entgegengesetzte Extrem, ins Allzubewußte, Bloßwirkliche, Gefühllose und damit wieder ins Nichtsittliche auszuschlagen. Das Sittliche im höchsten Sinn wird so das sein, was die dumpf-gefühlvolle Naturhaftigkeit des Familiensittlichen und die zweckbewußte Klarheit des Gesellschaftssittlichen, wie es in der auf wirtschaftlicher Interessengemeinschaft beruhenden „Korporation" erscheint, gleichmäßig in sich schließt; und diese Vereinigung geht vor im Staat. Hier will der Einzelne die Einheit seiner selbst und des Ganzen zugleich als der bewußt zwecksetzende Mitgenosse des gesellschaftlichen Mechanismus wie als Sohn der heimischen Erde. Und wie hier die sittlichen Grundgedanken von Gesellschaft und Familie erst zusammenklingen, so ist nun auch erst der Staat, als die höchste Blüte am Baum der Sittlichkeit, wahrhafte Einheit von Recht und Moralität; erst in ihm werden sich jene beiden, die gesetzliche Bezwingung des Willens durch das Recht mit der gewollten Bezwingung des Gesetzes durch das Herz, versöhnen; erst hier verbinden sich äußere Gesittung und innere Gesinnung.

So geschieht im endgültigen System das Hervorgehen des Staats aus dem Willen. Es ist nun weiter zu betrachten, wie sich auf den einzelnen Stufen dieses systematischen Hervorgehens für Hegel das Bild der Dinge zeichnet, und welche Fäden seine Bilder mit der in sie hineingebildeten Wirklichkeit verbinden

Das Recht, um jetzt, nachdem wir das System genetisch begriffen haben, mit dem systematisch ersten anzufangen, ist für Hegel das Privatrecht Roms. Die ganze systematische Stel-

lung, die er dem Recht gibt, beruht auf diesem Umstande, der seinerseits natürlich durch das Zeitalter bedingt ist. Die wissenschaftliche Erforschung des germanischen Rechts begann trotz aller seit dem siebzehnten und insbesondere seit dem achtzehnten Jahrhundert schon geleisteten Sammelarbeit doch erst mit Eichhorns großem Werk, im ersten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts. Damals stand Hegels grundsätzliche Ansicht vom Wesen des Rechts schon fest. Aber selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so wären jene Anfänge des Verständnisses deutschen Rechts nicht geeignet gewesen, Hegels grundsätzliche Vorstellung zu erschüttern. Denn diese Anfänge, den einzigen Jakob Grimm ausgenommen, der ihm aber wohl unbekannt blieb, standen selbst noch unter dem Bann des nun einmal am ausgebildeten römischen Recht geschulten juristischen Denkens. Die grundsätzliche Erkenntnis vom wesentlich genossenschaftlichen, also gewissermaßen öffentlichen, Charakter des deutschen Privatrechts ebenso wie die Einsicht in den ursprünglich durchaus öffentlichrechtlich bestimmten Geist des römischen Rechts, die heute unsere Vorstellung vom Wesen des Rechts überhaupt stark bestimmen, sind jüngeren Datums; sie verdanken beide mittelbar oder unmittelbar ihre Entstehung nicht zum mindesten dem Widerstreit, den Hegel zwischen dem, wie er eben meinte, rein individualistischen Wesen des Rechts und den sittlichen Ansprüchen des Staats sah und der den Systematiker zu seiner Beugung des Rechts unter den Staat veranlaßte; indem er so den überrechtlichen, nämlich über das individualistische Recht erhabenen Geist des Staates erkannte, schuf er einer künftigen Neuerkenntnis vom Wesen des Rechts aus dem Wesen des Staats erst den Boden.

Nun darf man sich diese Abhängigkeit Hegels von der Eigenart des römischen Rechts nicht so vorstellen, als ob er etwa in den Fehler verfallen wäre, dies Recht mit Bewußtsein zu verabsolutieren und die Rechtsformen der Gegenwart durch ein Zurückgehen auf die reine Ursprünglichkeit des „klassischen" Zivilrechts Roms reinigen zu wollen. Von derartigen Bestrebungen, wie sie damals in der Gefolgschaft Savignys blühten, ist der Philosoph weit entfernt. Nur im Begriff des Rechts überhaupt hält er sich an das reife Ergebnis der römischen Rechtswissenschaft: er beginnt mit einer philosophischen Ab-

leitung des Begriffs der Person, nicht ohne ihn übrigens charakteristisch umzubilden. Schon hier und überhaupt in dem ganzen Einordnen der Rechtswissenschaft in die Philosophie weiß er sich im Gegensatz zur jungen historischen Schule, einem Gegensatz, der sich auch darin kundgibt, daß er den schon anrüchigen Namen des „Naturrechts" dem ganzen Buch voransetzt. Sein inhaltliches Übereinstimmen mit Savignys Richtung in der Anerkennung des wesentlich „positiven" Grundzugs des Rechts verleugnet er, indem er sich für die „wahrhafte historische Ansicht", die zugleich der „echtphilosophische" Standpunkt sei, nicht auf die Neueren, sondern auf Montesquieu beruft. Ganz deutlich trennt er sich hier dann von Savigny, wenn er die Gesetzgebung „im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen," betrachtet. Wie schon in den frühesten Anfängen seines Denkens, gilt ihm, zum Unterschied von Savigny, der Volkscharakter für das Ergebnis, nicht für die Wurzel der Gesetzgebung. Er sieht sich aber durch diese Anerkennung des Historischen im Recht als seiner wahren Rechtfertigung dann genötigt, anders als Savigny, dem der mystische Ursprungsbegriff des Volksgeistes das ersparte, dem Recht einen eigenen „Ursprung" zu suchen; er fand ihn in der Ableitbarkeit der juristischen Grundbegriffe aus der Philosophie. Nicht im Gegensatz zum positiven konnte dies Naturrecht ihm gedacht sein; es verhält sich, wie er charakteristisch sagt, zu jenem wie Institutionen zu Pandekten.

Immerhin war, indem so dem historischen Recht die Notwendigkeit einer überhistorischen Ableitung gesichert blieb, bei aller Anerkennung des Historischen hier doch eine andre Bewertung der Gesetzgebung, als im Savignyschen Kreis, die natürliche Folge. Wenn das Recht selbst zu den bildenden Kräften — „Momenten" nach Hegels Sprachgebrauch — des Volkscharakters gehörte, so konnte die Berufung auf den Volksgeist nicht dem gesetzgeberischen Willen grundsätzliche Schranken ziehen. So hat Hegel denn in teilweis recht erbitterten Tönen gegen Savignys Schrift von 1814 im Einklang mit Thibaut, zu dem er seit Heidelberg freundschaftliche Beziehungen pflegte, Verwahrung eingelegt. „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen,

ein Gesetzbuch zu machen, ... wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte." Diese Anschauungen und auch ihre nähere Begründung im Wesen alles historischen Erklärens, das gerade die Unbrauchbarkeit der fraglichen Institution für die Gegenwart anzeige, waren Hegel nicht erst durch Savigny aufgedrängt; er hatte sich schon 1802 im gleichen Sinne ausgelassen; immerhin setzte er sich doch jetzt durch sie in Gegensatz zu dem gefeierten Mitglied der Berliner Juristenfakultät. Und es war ein weiterer und gleichfalls auch politisch bedeutsamer Konfliktspunkt nicht zwar mit dem Haupt der „historischen Schule", aber mit dem Verfasser der „Lehre vom Besitz" gegeben in jenem Begriff der Person, den Hegel an die Spitze seines Buchs stellte und aus dem er Besitz und Eigentum sowohl als privatrechtliche Begriffe, wie nach ihren öffentlich rechtlichen Beziehungen abzuleiten suchte.

Hegel faßte die Person, von der er so gut wie die römische Rechtswissenschaft ausging, als den inhaltsgleichgültigen, nur auf sich selbst, das heißt auf seine eigene Freiheit, gerichteten freien Willen. Er trat damit bewußt in Gegensatz zur römischen Begriffsbestimmung der Rechtspersönlichkeit — „der Mensch betrachtet nach seinem status, also der Mensch insofern er entweder Sklave oder Freier ist". Wenn er so den Begriff der Gleichheit von allem, was Menschenantlitz trägt, im Sinne des neueren Naturrechts gegen den antiken der selbstverständlichen Naturverschiedenheit der Menschen ausspielte, so trennte er sich doch gleichzeitig in dieser Begriffsbestimmung bewußt auch von diesem modernen Naturrecht, wie es Rousseau, Kant, Fichte ausgebildet hatten. Nach ihnen war Recht die gegenseitige Beschränkung der einzelnen freien Willen, und demgemäß verstanden sie unter dem einzelnen freien Willen die zufällig-individuelle Willkür als solche, so daß nur aus der wechselweisen Beschränkung dieses Willens der Begriff des vernünftigen allgemeinen Willens hervorgehen konnte; Hegel, indem er den Willen als den Eckstein des objektiven Geistes erst verwandte, nachdem er ihn von allem zufälligen Inhalt schon in der Lehre vom subjektiven Geist gereinigt hatte, konnte umgekehrt gleich beginnen mit dem „allgemeinen Willen" — einem allgemeinen Willen also, der nicht wie bei jenen Denkern

Resultat der unvernünftigen Einzelwillen ist, sondern der vielmehr die schon im Einzelwillen verborgene allgemeine Vernunft bezeichnete. Es war das, genau besehen, eine ungeheure Verschärfung des naturrechtlichen Gedankens. Das Individuum nicht mehr als solches, sondern insofern es vernünftig ist, wurde zum Träger der Gemeinschaft. Waren Kant und Fichte, indem sie nicht den von ihnen entdeckten sittlichfreien Menschen, sondern die willkürliche Triebnatur als rechtsphilosophischen Ausgangspunkt nahmen, in Rousseau, den sie doch als Moralphilosophen überwanden, stecken geblieben, so führte Hegel nun ihren neuen Begriff der moralischen Freiheit auch in die Rechtsphilosophie als Grundbegriff ein. Nicht negativ mit einem Beschränkungsbegriff wie die Rechtsphilosophie Kants, sondern positiv, entsprechend der kantischen Formulierung des moralischen Imperativs, formulierte der Rechtsphilosoph Hegel das „Rechtsgebot": „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen". Dieser neue Begriff der rechtlichen Persönlichkeit aber wurde von den bedeutsamsten Folgen für die Ableitung des Besitzbegriffs.

Da Hegel die zufälligen Bestimmtheiten des Menschen rechtsphilosophisch im Begriff der Person von vornherein aufgehoben sein ließ, so konnte ihm das rechtliche Verhältnis des Menschen zur Sache nun nicht mehr eine dieser zufälligen Bestimmtheiten sein, die er ja eben als rechtsphilosophisch unbeträchtlich beiseite geschoben hatte. Er konnte nicht mehr die Person abgesehen von der Sache behandeln; das Verhältnis zur Sache wurde ihm gewissermaßen eine rechtsphilosophisch-notwendige Eigenschaft der Person. So mußte er die altehrwürdige Einteilung in Personen- und Sachenrecht, die Kant noch ohne Bedenken hatte übernehmen können, über Bord werfen. Eigentum, Vertrag, Unrecht wurde nun, 1820, seine Einteilung. Das „Eigentum" war ihm das eigentliche Gebiet, auf dem sich die rechtliche Persönlichkeit auswirkte, — „das persönliche Recht wesentlich Sachenrecht". Dadurch bestimmte sich nun seine Lehre vom Besitz und Eigentum. Denn da ihm mit der Persönlichkeit ohne weiteres ihr rechtliches Verhältnis zur „Sache" gesetzt war, so mußte ihm der Besitz, das heißt das natürliche Verhältnis des Menschen zur Sache, juristisch das eigentlich Wichtige sein, dahingegen für jene Auffassung,

die im Verhältnis zur Sache nur ein hinzukommendes Merkmal zur auch ohnedies vorhandenen juristischen Persönlichkeit erblickte, dies natürliche Verhältnis des „Besitzes" juristische Beziehungen erst gewann durch das vom Recht selber geschaffene des „Eigentums".

So hatte Savigny in seiner berühmten Erstlingsschrift die rasch herrschend gewordene These aufgestellt, daß der Besitz als solcher nach klassischrömischem Recht keinen Rechtsschutz genieße, und daß die moderne Fortbildung des Pandektenrechts, die den Besitzer unmittelbar, nicht erst auf dem Umweg über den Eigentümer, schützte, eine auf Mißverständnis beruhende Verfälschung darstelle. Die praktisch-politische Bedeutung dieses Gedankens, die allerdings Savigny selbst kaum in Betracht gezogen hatte, lag auf dem Gebiet der mannigfach gemischten Eigentumsverhältnisse, wie sie sich auf germanischem Boden aus dem Geist des Leiherechts insbesondere für den Bauern entwickelt hatten. Hier war es wirklich von höchster Wichtigkeit, ob man aus der, wenn auch belasteter, Nutzung eines Stück Landes ein juristisch selbständiges Anrecht darauf gegenüber dem nach klassischer Rechtsauffassung allein ursprünglichen, wenn auch vielleicht praktisch ganz inhaltslos gewordenen, Recht des Grundherrn ableitete. Besitz und Eigentum, letzthin deutsche und römische Rechtsauffassung, der usus modernus pandectarum, wie er hier ganz deutlich auch ins allgemeine Landrecht eingegangen war, und ein rückblickend historisches Erneuernwollen „klassischer" Rechtsbegriffe standen sich da gegenüber. Hegel war es, der diesen Kampf auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie aufnahm. Wie das Allgemeine Landrecht jede selbstnützige Inhabung als „unvollständigen Besitz" anerkannte, während die klassizistischen Romanisten nur den „Herrn", nicht den „Inhaber" als juristischen Besitzer gelten ließen, so sprach auch Hegel den Nießnutzer ohne weiteres als Eigentümer an und verwarf den Gedanken eines „Eigentums ohne Gebrauch" als „leere Abstraktion"; für die politisch interessantesten Verhältnisse — „dominium directum und dominium utile, der emphyteutische Vertrag und die weiteren Verhältnisse von Lehngütern mit ihren Erb- und anderen Zinsen, Gilten, Handlungen usf." — behauptete er, wieder in genauem Anschluß an den für streng romanistische Köpfe höchst ärgerlichen

Sprachgebrauch des preußischen und hier übrigens auch des österreichischen Gesetzbuchs, die diese Verhältnisse beide als „geteiltes Eigentum“ begriffen: hier seien „um der Lasten willen“ eben „zwei Eigentümer“, jedoch nicht etwa gemeinschaftliches Eigentum anzunehmen. So sehr hatte er den römischen Begriff des Eigentums seinem klassischen Sinn entfremdet und ihn im Gefolge der gemeinrechtlichen und preußischen Rechtsentwicklung in den Begriff des Besitzes hinübergezogen. Der Lehnstaat des Mittelalters konnte ihm hier wie auch sonst — z. B. in der Gleichsetzung mittelalterlicher Stände und moderner Volksvertretungen — als Vorstufe der Ideen von 1789 gelten. Der Begriff des Eigentums als einer zufällig zur Person hinzukommenden Bestimmung wich jenem neuen, welcher geradezu als das Wesen der „Person“ behauptete, daß sie sich eine Sphäre äußeren Daseins schaffe; es ist nicht zu weit gegriffen, wenn wir bei dem Schüler A. Smiths, der Hegel in seiner Ansicht vom Wirtschaftsleben war, erinnern an jene weltgeschichtlich folgenreiche Verkoppelung von „Reichtum“ und „Arbeit“, von welcher der große Schotte bei seiner Begründung des volkswirtschaftlichen Individualismus ausgegangen war. Der tätige Gebrauch, nicht das tote Anrecht machte den Menschen für Hegel zum Eigentümer der Sache.

Und daß sich Hegel mit diesen Ansichten von dem Zueinandergehören persönlicher und wirtschaftlicher Freiheit selber in solch großem historischen Zusammenhang wußte, das zeigt schlagend der Satz, in welchem er sowohl ihre frühesten Wurzeln am Beginn der neuen Epoche wie ihr unmittelbares Hervortreten in der jüngsten Gegenwart bezeichnet: „Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teil des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden. — Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens.“ Indem er so, vollbewußt, durch seinen eigentümlichen Willensbegriff den individuellen Freiheitsgedanken in die Philosophie des Privatrechts einführt und ihn hier zum

Begriff des freien Eigentümers auswachsen läßt, findet er, als erster innerhalb der naturrechtlichen Bewegung, Anschluß an das, was seit der Nacht vom 4. August in halb Europa geschehen war. Er findet ihn nicht in blasser Allgemeinheit, er sieht nicht etwa bloß die Freiheit der Person, sondern er sucht die feinen begrifflichen Fäden zwischen dieser und der Freiheit des Eigentums unverwirrt auszuspannen. Nicht was das preußische Bauernbefreiungs-Edikt vom Oktober 1807 in die stolzen Worte gekleidet hatte, daß es fortan in Preußen „nur noch freie Leute“ gebe, setzt ihn in Bewegung. Es ist vielmehr, könnte man sagen, das Vorkommen dieses Satzes in einem wesentlich auf Befreiung des Eigentums gerichteten Gesetzgebungsakt, das für Hegels Aufsuchen der begrifflichen Zusammenhänge in Betracht kommt. Es war ja die politische Grundtatsache, mit der die preußische Reformpartei seit 1807 rechnete und die etwa gleichzeitig mit Hegels Buch in den Aufzeichnungen des preußischen Staatskanzlers ihren klassischen Ausdruck fand, wenn dieser sich als Ausgangspunkt einer preußischen Verfassung den Satz festlegte: „wir haben lauter freie Eigentümer“. Nicht das Vorkommen freier Eigentümer überhaupt, sondern die unbedingte politische Notwendigkeit, „lauter“ freie Eigentümer zu haben, war in der Welt der preußischen Reform das grundsätzlich Neue; und rechtsphilosophisch diese politische Bedeutung eines zunächst, wie es scheinen konnte, rein privatrechtlichen Gedankens gefaßt zu haben, ist Hegels Verdienst. Savigny war weit entfernt, diese Grundlage des neuen Preußens antasten zu wollen; es war nicht der Politiker in ihm, sondern der romantisch-historische Gelehrte, der hier den gedanklichen Anschluß an die lebendige Zeit verloren hatte; steht doch Savignys Name am Eingang des Geschichtswerks, in welchem ein genialer Historiker zum ersten Mal mit der seit Machiavell und Montesquieu feststehenden Ansicht von dem widerrechtlichen Charakter der Lizinischen Agrarreform gründlich brach; deutlich klangen in Niebuhrs gehaltenen und kernigen Sätzen von 1811 die Hinweise auf die große Tat der preußischen Agrarpolitik. Und wiederum hat auch Hegel, nicht ganz so entschieden zwar in der Rechtsfrage, sondern hier noch im Sinne der Machiavell-Montesquieuschen Auffassung, die seinem herben Staatssinn weniger „schrecklich“ erscheinen durfte als

dem rechtsgläubigen Friesen, in der Sache doch sich auf den gleichen Boden wie Niebuhrs Geschichtswerk gestellt, wenn er in jenen Vorgängen der römischen Geschichte einen Sieg der „Privateigentümlichkeit“ über die „Gemeinsamkeit“ des Grundbesitzes sah. Immerhin, bezeichnend bleibt dies, wie sich die beiden, der Freund und der Gegner Savignys, mit dem neuen Tatbestand, wonach die Lizinische Reform als ein Übergang von Domänen- zu Privatwirtschaft erschien, auseinandersetzten: Niebuhr wies die Rechtmäßigkeit der Vorgänge auf; Hegel freute sich über den Sieg des „vernünftigen Moments“, obwohl er „auf Kosten anderer Rechte“ geschah.

Erschöpft sind mit dieser Behandlung des Eigentumsbegriffs die hier einschlägigen politischen Fragen noch bei weitem nicht. Es bleibt vor allem die eine große, wie Hegel es vermied, sich über die Notwendigkeit des Eigentums hinaus weiter zum Gedanken der notwendigen Gleichheit des Eigentums vortreiben zu lassen. Daß die praktische Politik diesen Fortgang von der individualistischen zur sozialistischen Staatswirtschaft nicht machte, nimmt weniger wunder, als daß eine so stark mit dem allgemeinen Personbegriff arbeitende politische Theorie um ihn herumkam. Die Antwort auf diese Frage liegt darin, daß Hegel, obwohl er schon mehrfach davon spricht, doch sein letztes Wort darüber in dem Abschnitt vom Recht noch nicht sagt. Eben dies, daß er das Recht zwar als die eine Grundvoraussetzung, aber dennoch außerhalb der eigentlichen „Sittlichkeit“ behandelt, und daß er sowohl die Familie wie die Gesellschaft ihm gänzlich entzieht — so gänzlich, daß er seit 1820 den überlieferten Begriff eines Familienrechts überhaupt verleugnet und das Erbrecht in der Philosophie der Familie, nicht des Rechts, behandelt —, eben diese systematische Trennung macht es ihm möglich, das Recht so zu seinem Recht kommen zu lassen und es dennoch den höheren Sphären gegenüber in feste Grenzen einzuschließen. Wie schon gesagt, war es letzthin der individualistische Geist des römischen Privatrechts der klassischen Epoche, gegen den Hegels alte politische Feindschaft sich kehrte und der so zugleich anerkannt und unschädlich gemacht wurde. Recht, das diesen Geist nicht hatte, ein Wille, der mehr als sich selbst wollte, war eben mehr als Recht und Rechtswille; da begann für Hegel schon das Reich der „Sittlichkeit“ — Familie,

Gesellschaft, Staat. Der bloße freie Eigentümer war als solcher die eine Voraussetzung dieses Reichs des Sittlichen; selber stand er noch nicht darin, er war „Person", nicht Familienglied, nicht Berufsmensch, nicht Bürger: nicht sittlicher Mensch.

Wenn Hegel die Familie aus ihren Rechtsbeziehungen so ganz loslöste, so hing dies — wir sahen es — zusammen mit seiner Vorstellung, daß das Recht Roms das typische Recht überhaupt und daß es seinem ursprünglichen Wesen nach streng individualistisch gerichtet gewesen sei. Diese Vorstellung, der die Gewalt des römischen Familienvaters über die Seinen nicht so sehr als Ausdruck ursprünglich familien- oder sippenmäßiger Volksgliederung, sondern vielmehr einer unbeschränkten Rechtsfülle des, freilich bevorrechteten, Individuums galt, war nicht Hegel allein eigen; sie beherrschte im ganzen die damalige Wissenschaft. Sie beruhte auf einer, wie man heute weiß, irrigen und auch schon damals von einzelnen, Gibbon z. B. und Montesquieu, angefochtenen, selbst aber schon auf antike Überlieferung zurückgehenden Ansicht von der Entwicklung des römischen Erbrechts: am Anfang habe eine Zeit vollkommener Testierfreiheit bestanden, die in einem, heut übrigens gerade entgegengesetzt verstandenen, Satz der zwölf Tafeln ihre klassische Fassung gefunden hätte. Indem man so die Entwicklung des gesetzlichen Erbrechts der Verwandten in Rom als bloße Korrektur eines ursprünglich rein individualistischen Eigentumsbegriffs auffaßte, mußte Hegel, schon von dieser vermögensrechtlichen Seite her, den hier scheinbar zugrunde liegenden Familienbegriff ablehnen. Da er aber gleichzeitig den individualistischen Rechtsbegriff selbst anerkannte, ja in seinem Begriff der Person und der Notwendigkeit des Eigentums noch überbot, so war er genötigt, die Familie und ihr Recht, so wie er es zu konstruieren gedachte, aus der Philosophie des Rechts überhaupt systematisch herauszurücken und ihm einen andren Ort anzuweisen. Wir wissen schon, in welchem Sinn er als solchen die „Sittlichkeit" wählte. Hier haben wir nun im einzelnen die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge dieses Familienbegriffs, um dessentwillen Hegel einen so eingewurzelten Begriff wie den des Familienrechts verleugnete, zu betrachten.

Die Familie war von der Aufklärung, insbesondere noch von Kant, streng juristisch, nach dem Schema eines Vertrags,

konstruiert; das entsprach der allgemeinen Zeitlage, in der die überlieferte patriarchalische Festigkeit des Familienverhältnisses mit dem Bedürfnis nach verständiger Begründung, wie es der Aufklärung eignete, zusammentraf; die Vernunftheirat war Regel und Ideal zugleich. Der Reaktion gegen diese Zeitstimmung am Ende des Jahrhunderts und ihrem Pochen auf die unveräußerlichen Rechte des Herzens ist es zuzurechnen, wenn der Gedanke der Liebe in der Folgezeit wieder in eine selbstverständliche Verbindung mit dem der Ehe trat. Hegel nun hat, wie wir wissen, in seinen Frankfurter Jahren diesem romantischen Begriff der Liebe zeitweilig eine ganz grundlegende philosophische Bedeutung beigemessen; schon damals zeigten sich bei ihm eigentümlich unvermittelte Versuche, von hier zu einer eigenen Konstruktion der familienrechtlichen Verhältnisse zu kommen, Versuche, die, wie wir noch sehen werden, bis in die Rechtsphilosophie von 1820 nachwirken. Aber nicht unmittelbar aus ihnen entstand dem Philosophen seine endgültige Wertung der Familie; dazu mußte er erst die romantische Epoche seines Denkens ganz überwunden haben, auch in diesem Punkt. Wie es geschah, wie insbesondere an der Sophokleischen Antigone Hegel die Erkenntnis von dem staatsgründenden Leben der Familie erwuchs, haben wir gesehen. So wie die Familie dann im System 1820 erscheint — dem Staate gegenüber eine eigene sittliche Macht und doch der eine Pfeiler, auf dem er ruht, — ist sie etwas durchaus Neues. Wohl war es schon im Altertum ausgesprochen und auch im achtzehnten Jahrhundert keineswegs vergessen, daß die Familie das Grundelement des Staates sei; aber das bedeutete etwas ganz anderes als bei Hegel. Aristoteles — und er ist es, dem hier alle späteren folgen — spricht nicht von der Familie als einer Gemeinschaft im sittlichen Gefühl, sondern vom „Haus“, also von einer rechtlich-wirtschaftlichen Einheit. So ist das, was ihm und den Späteren, die diesen Begriff von ihm annehmen, aus ihm folgt, gewissermaßen eine Anerkennung der Familie, des „Hauses“, als eines Elements der Staatsverfassung. Gerade diesen Punkt aber lehnt Hegel, hierin ganz modern, ganz Mensch von nach 1789, ab. Die Familie ist ihm — dies das Wesen ihrer systematischen Stellung — ein außerstaatliches Gebilde. Sie ist, als Organisation, kein Glied des Staatskörpers, sondern ihr Verhältnis

zum Staat erschöpft sich darin, daß sie die Werkstatt ist, in welcher der vom Staat vorausgesetzte Geist der Individuen bereitet wird. War vor Hegel das Haus selber ein Stück des Staatsganzen, so jetzt bei Hegel erst der im Haus erzogene Mensch. Darum konnte Hegel, obwohl er die Familie als eine daseiende Welt konstruierte, nicht auf das Gefühl, die „Liebe", verzichten. Die systematische Stellung der Familie ergab sich ihm daraus, daß sie, auf dem Gefühle ruhend, selber eine Pflanzstätte des Gefühls, aus dem die sittliche Gesinnung hervorwuchs, werden konnte. Hierin gipfelte die einst an der Antigone gewonnene Erkenntnis vom Haus als einer selbständigen sittlichen Macht gegenüber dem Staat. Was dem attischen Dichter ein Konflikt war zwischen dem heilig-ehrwürdigen Recht, auf dem ein wahrer Bürgerstaat ruhen sollte, und der rohen Gewalt eines „Tyrannen", das hatte sich der moderne Philosoph, dem der „Tyrann" nicht so schrecklich und so staatswidrig erschien wie dem Athener des perikleischen Zeitalters, absichtslos umgedeutet; das Recht des Staats — für den Athener, dessen Volk den Anspruch erhob, das frömmste unter allen Hellenen zu sein, durchaus auf der Seite der frommen Schwester — war dem Schüler der großen Staatsrechtslehrer Machiavell, Robespierre und Napoleon unvermerkt auf die Seite Kreons gerückt: der Tyrann vertrat ihm den Staat, die Schwester eine ganz andre, dennoch auch berechtigte und gerade dem Staat gegenüber wahrhaft berechtigte sittliche Ordnung, das Haus. Von dieser Grundansicht, wonach die Familie als ein gefühlsbegründeter eigener sittlicher Körper mit eigenem Zweck nicht im Staat, wenn auch für den Staat, erschien, geht Hegels Auseinandersetzung mit dem geltenden Familienrecht aus.

Es ist von vornherein klar, daß diese Familienlehre, so eigen sie immer war, schließlich doch mit diesem geltenden Recht gewisse Berührungspunkte hatte. Insbesondere Hegels Anerkennung des „Gefühls" um der daraus hervorgehenden staatsgründenden Gesinnung halber, konnte sich wohl verbinden mit der gemäßigt aufklärerischen Richtung des preußischen Landrechts, bisweilen selbst mit dem napoleonischen Recht, die beide den Vertragsgedanken in der Ehe, soweit er mit der staatlichen Ordnung oder auch mit den kirchlichen Ansprüchen verträglich war, anerkannten. Wie äußerlich und im Grunde zufällig

dieses Zusammentreffen auch war, auf wie ganz verschiedenen Voraussetzungen es beruhte, — es hat dennoch zu einer Reihe genauer Entsprechungen zwischen Hegel und den preußischen Rechtszuständen geführt, Entsprechungen, die freilich zum Teil ihren Grund auch schon darin haben mögen, daß Hegel in seinen Frankfurter Lehrjahren gerade diesem Recht ein genaueres Studium gewidmet hat. So ist schon die durchaus unromantische Bestimmung des Ehezwecks, wonach er „auch in der gegenseitigen Liebe und Beihilfe allein erschöpft sein kann", ganz landrechtlich, ja außer dem charakteristischen Hegelschen Betonen der „Liebe" fast wörtlich übereinstimmend mit dem Satz des friderizianischen Gesetzbuchs: „auch zur wechselseitigen Unterstützung kann eine gültige Ehe geschlossen werden." Daß in der Behandlung der kirchlichen Mitwirkung beim Eheschluß Hegel ziemlich genau mit der unter Altenstein damals geübten Praxis übereintrifft, mag vorläufig nur erwähnt sein. Dagegen gehört hierher die Behandlung der Scheidungsgründe. Das Landrecht ging nicht so weit wie der Code, der ursprünglich und in seiner in Deutschland gültig gebliebenen Fassung beiderseitige Einwilligung als genügend ansah; es erlaubt sie, wenigstens bei beerbter Ehe, dem Richter nur, wenn „nach dem Inhalt der Akten der Widerwille so heftig und tief eingewurzelt ist, daß zu einer Annäherung und zur Erreichung der Zwecke des Ehestands gar keine Hoffnung mehr übrig bleibt". Hegels Paragraph liest sich wie ein vom Erforderlichsein der „Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung" ausgehender philosophischer Kommentar hierzu: „So wenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, so wenig gibt es sonst ein nur rechtliches positives Band, daß die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammenzuhalten vermöchte. Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung usf. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere konstatiert, um erst in diesem Fall die Ehe scheiden zu können". Deutlich allerdings wird der verschiedene Ausgangspunkt, wenn man bedenkt, daß bei unbeerbter Ehe das Landrecht gegenseitige Einwilligung als genügend ansieht; hier bricht

der grundsätzliche Vertragsstandpunkt der Aufklärung durch, während Hegel bei seiner Grundansicht eine solche erleichternde Ausnahme aus reinen Bequemlichkeitsgründen natürlich nicht zulassen kann. — Genaue Übereinstimmung wieder bei ganz verschiedenem Ausgangspunkt besteht in der Frage der ehehindernden Verwandtschaftsgrade. Das Landrecht hatte die allgemeine Richtung auf weitgehende Wegräumung der romanistischen und kanonistischen Hindernisse, worin es sowohl den Code wie das ja ebenfalls aufklärerische österreichische Gesetzbuch hinter sich ließ. Hegel scheint nun geradezu die betreffenden Paragraphen des preußischen Gesetzbuchs auf einen der eigenen Grundansicht entnommenen Gesichtspunkt zurückführen zu wollen, wenn er die Verwandtenehe deswegen für verboten erklärt, weil die Ehe eine freie Hingabe der Persönlichkeiten nur da bedeuten könne, wo kein natürliches Band schon vorher binde, also nur wenn Mann und Frau „getrennten Familien" angehören. Wirklich hat das Landrecht mit einer einzigen begründeten Ausnahme nur innerhalb der eigentlichen Familie, zwischen Eltern und Kindern sowie zwischen Geschwistern, hier aber auch bei vollkommenem Fehlen der Blutsverwandtschaft, also auch zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, die Ehe ausgeschlossen. — Abweichend vom preußischen Recht führt Hegel das eheliche Güterrecht durch. Er setzt nämlich, genau umgekehrt wie das Landrecht, Gütergemeinschaft — „gemeinsames Eigentum" — voraus, die durch den Ehevertrag nur eingeschränkt werde. Besonders wenn man bedenkt, wie jene ersten Frankfurter Reflexionen über die „Liebe" in eine Konstruktion der inneren begrifflichen Notwendigkeit ehelicher Gütergemeinschaft ausliefen, ist es wohl nicht zu viel gewagt, wenn man auch hier ein Hervorbrechen des grundsätzlich dem Vertragsgedanken entgegenstehenden eigentümlich Hegelschen Familienbegriffs erblickt; es gehört hierher auch der Gegensatz zwischen Hegel und dem Landrecht, daß dieses ein „freies Vermögen" der Kinder anerkennt, während Hegel keinem Glied der Familie besonderes Eigentum zugestehen will. — In der Kindererziehung folgt Hegel wieder fast bis in die Reihenfolge hinein — „Ernährung", „Erziehung", „Dienste der Kinder", „Zucht" — der Disposition des Landrechts: Verpflegung, Erziehung und Unterricht, elterliche Zucht, dann drei bei Hegel nicht er-

wähnte Punkte, dann die Pflicht der Kinder zu häuslichen Diensten. Diese letzteren, die das Landrecht im Sinne des vorindustrialistischen Zeitalters begrenzt auf Hilfe in Wirtschaft und Gewerbe der Eltern, beschränkt auch Hegel auf „das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt"; und ebenso wie das Landrecht als Rechtsgrund der „elterlichen Zucht" nur die „Bildung" der Kinder anerkennt, weist auch Hegel die „Gerechtigkeit" als Grund der elterlichen Züchtigungen ab und erkennt mit einer ihm geläufigen Umschreibung — „Erhebung des Allgemeinen in . . Bewußtsein und Wille" — gleichfalls die Bildung als einzigen Rechtsgrund an.

Im Erbrecht endlich schloß sich Hegel, wie schon ausgeführt, entschieden und vollbewußt der modernen Rechtsentwicklung an. Vielleicht selbst, daß er hier ein Bewußtsein hatte, germanische gegen römische Rechtsanschauung zu vertreten; denn es war Pütters speziell zur historischen Unterstützung des modernen Fürstenrechts entwickelte Anschauung, daß die Unstatthaftigkeit des Testaments im ältesten deutschen Recht erklärt werden müsse aus dem urgermanischen Prinzip des gemeinsamen Familieneigentums; und schon vorher hatte Thomasius die deutsche Ausschließlichkeit der gesetzlichen Erbfolge gegenüber dem römischen Testament gerühmt. So bezeichnet auch Hegel die Beerbung als das Eintreten in den „eigentümlichen Besitz" des „an sich gemeinsamen Vermögens". Auch hier, natürlich wieder nicht in der Begründung, aber in der Sache selbst, trifft er genau zusammen mit dem Landrecht, das ebenfalls, gegenüber dem gemeinen Recht wie gegenüber dem Code und erst gar gegenüber dem österreichischen Gesetzbuch, statt des römischen Antretungs-Prinzips die unbedingte Gültigkeit des Erbanfall-Prinzips zugrundelegt.

Aber Hegels letzte Veranlassung zu dieser Stellungnahme liegt noch tiefer, als ihre Begründung scheinen läßt. Das wird deutlich, wo er die weitere Steigerung des familienhaften Charakters des Erbrechts, wie sie im bäuerlichen Anerbenrecht sowie im Fideikommiß vorliegt, grundsätzlich ablehnt. Nicht auf das „Abstraktum" des Stamms, dessen „was Familie überhaupt heißt", nicht auf die Großfamilie also kommt es an, sondern auf die konkrete „eigentümlich wirkliche" Familie. Nur sie kann ihm eben leisten, was er verlangt; nur aus der „Empfindung für wirkliche gegenwärtige Individuen" kann ein sittlicher Geist hervorgehen,

der nicht Geist Einzelner oder eines Standes, sondern die vom Staat benötigte Sittlichkeit Aller ist. Deshalb muß „nicht dieses Haus oder Stamm, sondern die Familie als solche" durch das Erbrecht erhalten werden. Die Notwendigkeit der Familie, in der doch der Einzelne als solcher kein Eigentum hat, gilt dem Philosophen als ebenso allgemein wie die Notwendigkeit des Eigentums für die Person. Und nun ist seine Stellungnahme im Erbrecht gegen das freie Testament zu verstehen als der Ausgleich dieser beiden allgemeinen Notwendigkeiten. Der Einzelne muß Eigentum haben, nur darin bewährt er sich als Person. Aber durch die Willkürfreiheit, die dieser Einzelne im Recht besitzt und für deren krassesten Ausdruck Hegel die „altrömische" Testierfreiheit nimmt, ist die Allgemeinheit des Eigentums in Gefahr. Die Testierfreiheit gilt es also zu beseitigen, um das Eigentum für die „Person" zu sichern, indem man es — vor der „Person" sichert. So wird es in der Familie verankert, in der ja der Mensch als Einzelner anerkannt wird, ohne daß er dadurch im individualistisch-rechtlichen Sinn „frei" wäre. Das Erbrecht der Familie, begründet auf die Gemeinsamkeit des Familienvermögens, dient dazu, die notwendige Verbindung von Person und Eigentum aufrechtzuerhalten, ohne den Staat oder die Gesellschaft unmittelbar bemühen zu müssen. Es ist die erste und entscheidende Grenzlinie, durch die sich Hegels These des für jeden Einzelnen notwendigen Eigentums im voraus vom Kommunismus absondert, der einige Jahre danach in der Person des St. Simon-Jüngers Bazard das Erbrecht der Familie als seinen eigentlichen Gegner erkennen sollte. Der weitere Schritt nach dieser Richtung, den Hegel im Abschnitt von der „Gesellschaft" tut, ist nur die Folge dieses ersten.

Die bürgerliche Gesellschaft — das Wort stammt nicht von Hegel, hat aber durch ihn seinen ausgeprägten Sinn bekommen. Es ist keinem Teil seines staatsphilosophischen Systems so unveränderte Anerkennung durch die wechselnden Beurteilungen des Ganzen hindurch gezollt worden wie diesem; keiner auch hat eine so weitreichende äußere Nachwirkung gehabt. Das Wort, um mit ihm zu beginnen, war am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts, hauptsächlich durch ein Buch Fergusons, sehr verbreitet. Hegels Tat war, daß er ihm mit vollem Bewußtsein einen streng begrenzten Sinn gab: er nannte Gesellschaft das

menschliche Gemeinleben in den größeren Verbänden und selbst im Staat und über den Staat hinaus, insofern es nicht Leben des Staats selber war, sondern nur in mehr oder weniger umfassenden Beziehungen zum Staate stand. Dadurch schuf er sich die Mög lichkeit, den naturrechtlichen Begriff des Verhältnisses von Mensch und Gemeinschaft in seinem System aufzunehmen, ohne ihn herrschend werden zu lassen. Ausdrücklich erklärte er, der ja einst als Primaner selber sich Sulzers mit dieser Verwechslung durchweg arbeitendes Buch ausgezogen hatte: es sei der Fehler des Naturrechts gewesen, Gesellschaft und Staat zu verwechseln, indem es den Staat vorgestellt habe „als eine Einheit verschiedener Personen, die nur Gemeinsamkeit ist." In der bürgerlichen Gesellschaft gilt jene Ansicht, die nur wissen will von selbständigen Einzelnen, die verbunden sind nur „durch ihre Bedürfnisse und durch die Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen." Sie ist der „äußerliche", der „Not"-, der „Verstandesstaat".

Wie sich ihm selbst diese Systematik entwickelt hatte, ist uns bekannt. Die scharfe Scheidung, durch die innerhalb einer „organischen" Staatsansicht das Recht der „mechanischen" gewahrt blieb, war ihm aufgedrängt zunächst durch die anscheinende Unwiderleglichkeit der A. Smithschen Grundgedanken. Die Wirtschaft, wie sie den Anfang des Teils bildet, ist sein ursprünglichster Inhalt. Sie zunächst bestimmt, sowohl biographisch wie geistesgeschichtlich, den Begriff, den Hegel sich vom Ganzen macht: das auf die Selbstsucht aller begründete „System allseitiger Abhängigkeit." Aber schon bald kristallisieren sich an diesen Kern andere äußerliche Staatsfunktionen an, Rechtsschutz und „Polizei" in dem weiten Sinn, den das Wort damals hat, wo es das ganze Gebiet der inneren Verwaltung bezeichnete, sowie ihr Gegenbild, die Selbstverwaltung der „Korporation". 1820 aber ist noch ein Letztes hinzugekommen: die Wirtschaft zieht jetzt einen Teil der Staatslehre in sich hinein, der dem Philosophen bislang als ein Stück der „Staatsverfassung", ja anfangs im Gegensatz zur Staatsregierung als der wahre Inhalt jenes Worts gegolten hatte: die Lehre von den Ständen. Erst hiermit kommt dieser Gedanke des „äußerlichen Staats" zu seinem Abschluß: nicht bloß der wirtschaftende, der rechts- und sicher-

heitssuchende, nein der Berufsmensch überhaupt, der Mensch als Glied seines Standes, gehört der „Gesellschaft" an; für den Staat ist er — unmittelbar und zunächst — nichts von alle diesem; wie der Staat von der Gesellschaft, so scheidet sich der Mensch als Staatsträger von der „besonderen Person" als dem Gliede der Gesellschaft. Indem dieser, übrigens nur „der modernen Welt" angehörende, Begriff der Gesellschaft zu Ende gedacht wird, entsteht Platz für den modernen Begriff des Staatsbürgers. Das ist die wichtigste und biographisch späteste Folgeerscheinung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffs.

Das Wirtschaftsleben — „System der Bedürfnisse" — sieht Hegel mit den Augen der klassischen Nationalökonomen des Westens; er nennt rühmend die Reihe Smith-Say-Ricardo. Er übernimmt die Voraussetzung, mit der diese Schule dem methodischen Grundgedanken des Naturrechts auf wirtschaftswissenschaftlichem Gebiet ein fast hundertjähriges Nachleben gesichert hat: das Umschlagen „der subjektiven Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen" und das Entstehen des „allgemeinen Vermögens" aus dieser „allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller". Aber wie schon 1802, so betont er auch jetzt sofort, daß die Möglichkeit für den Einzelnen, am allgemeinen Vermögen teilzunehmen, bedingt ist durch „Kapital" und „Geschicklichkeit". Doch weit gefehlt, daß ihm daraus eine Kritik des Grundbegriffs der wirtschaftlichen Harmonie erwüchse, sieht er darin vielmehr die Rechtfertigung der Vermögensungleichheit der Menschen. Rein wirtschaftlich begreift er nun die Notwendigkeit der Stände aus den allgemeinen Verschiedenheiten der Arbeit. Es sind noch immer die alten drei Stände von 1802. Aber sie haben ihr Gesicht verändert. Schon daß ihre Gliederung wirtschaftlich und nicht mehr ethisch-psychologisch abgeleitet wird, bezeichnet einen bedeutsamen Umschwung; die Standessittlichkeit ist jetzt nur noch Ergebnis, nicht mehr Voraussetzung des Standes. Die freie Berufswahl, schon 1802 als das moderne Prinzip anerkannt, wird durch die rein wirtschaftliche Auffassung der ständischen Gliederung erst wahrhaft als Leitgedanke durchgeführt; beide, die freie Berufswahl und der wirtschaftliche Ständebegriff, gehören zusammen.

Gleichwohl anerkennt der Politiker ständische Verschiedenheiten auch jetzt. Abgesehen von dem später zu besprechenden

ständischen Aufbau der Volksvertretung, geschieht es besonders in der Hegel eigentümlichen Begründung der Geschworenengerichte. Im wesentlichen zwar hat er sich hier den revolutionären Grund angeeignet, auf dem das Institut in Preußens rheinischer Provinz beruhte und aus dem es von den deutschen Liberalen seit kurzem zur programmatischen Forderung erhoben war: „jedem gebildeten Menschen" stehe die Erkenntnis eines Tatbestandes zu, und es sei das „Recht des Selbstbewußtseins der Partei", sich von ihresgleichen beurteilt zu wissen. Aber an diesen letzten Gedanken des notwendigen Zutrauens der Partei zum Richter knüpft sich schon jener andere: das Zutrauen gründe sich vornehmlich auf die Gleichheit der Partei mit dem Entscheidenden „nach ihrer Besonderheit, dem Stande u. dgl." Hier nimmt Hegel die ältere, mehr germanisch als revolutionär begründete Forderung eines Standesgerichts auf, wie er sie schon 1802, damals vielleicht im Hinblick auf das preußische Landrecht, formuliert hatte. Was die einzelnen Stände betrifft, so hatte der erste schon 1805 das Ansehen eines grundbesitzenden Offiziersadels verloren und stark bürokratische Züge angenommen; die kurze Bemerkung, die Hegel ihm jetzt widmet, zeigt deutlich, daß ihm wesentlich ein Berufsbeamtenstand vorschwebt; die besondere Beziehung, die der erste Stand 1802 zum Bauern hatte, ist verschwunden. Der Bauer, ohne im ganzen seine Sphäre zu überschreiten — außer in dem einen Punkt, daß die Landwirtschaft neuerdings „auch auf reflektierende Weise wie eine Fabrik" betrieben wird —, ist nicht mehr mit dem Spott von 1802 und auch noch 1805 dargestellt; er bearbeitet einen Boden, der „ausschließendes Privateigentum zu sein fähig ist"; der Grundadel scheint ihm zugeordnet, statt daß er wie 1802 den ersten Stand allein innehätte; gar von einer besonderen Vermittlung des staatlichen Rechtsschutzes für den Bauern durch den Adel, die 1802 gefordert wurde, ist nicht mehr die Rede. Nur daß überhaupt irgendwie das Recht zwar nicht in seinem Inhalt aber in seiner Form, also die Rechtsprechung, dem Bauern in anderer, offenbar einfacherer, Weise entgegenzutreten habe als den anderen Ständen, das ist auch jetzt noch geblieben; dieser Umstand wird aber jetzt zusammengestellt mit dem verschiedenen Herankommen der gemeinsamen Bildungs- und Glaubensinhalte an die einzelnen Stände überhaupt. Der Bürger-, oder wie es bezeichnenderweise

heißt, der Gewerbestand wird, gemäß Ansätzen von 1805, gespalten in Handwerks-, Fabrikanten- und Handelsstand. Auch ihm gegenüber zeigt Hegel nichts mehr von jener Ironie, mit der er 1802 den, zwischen Offiziersadel und bäuerlichem Soldaten, „der Tapferkeit enthobenen" Stand betrachtet hatte. So das Bild der Stände 1820.

Es ist das Bild einer neuen deutschen Gesellschaft, das sich hier bei Hegel wiederspiegelt, und insbesondere das Bild der Gesellschaft, wie sie der preußische Staat dieser Jahrzehnte in seinem Inneren beherbergte. Das wird klar eben am Vergleich mit jenem durch Vermittlung des Landrechts gleichfalls stark an den preußischen Zuständen orientierten Ständeideal des Philosophen von 1802. Die Stände sind jetzt als solche zunächst nicht bloß nach ihrer Bedeutung im Rahmen des Staats, sondern als selbständige wirtschaftlich-gesellschaftliche Bildungen gewertet. Es gibt — dies ein ganz entscheidender Unterschied zwischen 1802 und 1820, wie zwischen dem Preußen von damals und nun, — keine Unterschiede mehr in ihrer militärischen Bedeutung; 1802 war das geradezu das hervorstechendste Merkmal gewesen. Der erste Stand ist der Stand des Staatsdienstes, nicht mehr des Grundadels; unter „Beamten" faßte schon das Landrecht auch Lehrer, Geistliche, Offiziere; und so verstanden, war wirklich in diesen Jahren nach 1815 nicht mehr der Adel des Allgemeinen Landrechts, sondern dieser moderne Beamtenstand der wahrhaft „erste" Stand im preußischen Staat. Der Bauernstand, zum Teil schon durch die Rationalisierung des Betriebs — seit 1806 wirkte Thaer auf Möglin — ein Gewerbestand geworden, überall nach Möglichkeit auf eigener Scholle seßhaft gemacht, mit dem Gutsherrn zusammen in Standesgemeinschaft, in der Rechtspflege nicht mehr vom Grundadel als solchem abhängig — die Patrimonialgerichte werden vom Gutsherrn, aber ohne Unterschied seines bürgerlichen oder adeligen Geburtsstandes, bestellt und durchaus nur als ein übertragenes Stück staatlicher Rechtsverwaltung ausgeübt. Der Bürgerstand endlich nicht mehr ein Stand von ängstlichen Kleinbürgern; sondern Fabrikant, Kaufmann, Handwerker seine typischen Vertreter; noch sind die drei gleichmäßig für den Stand charakteristisch; eine Interessenverschiedenheit innerhalb des Standes macht sich nicht bemerkbar. Gegenüber dem Landwirt, den seine Abhängigkeit vom Walten

der Natur leicht zur Unterwürfigkeit gegen Menschen geneigt macht, wird dem Stande als ganzem Selbstgefühl, Freiheitssinn und die Forderung rechtlicher Zustände zugeschrieben. Man sieht: noch ist der politische Unterschied von Stadt und Land keineswegs überbrückt, noch schlafen andererseits in der städtischen Bevölkerung die inneren Gegensätze, die sie später in sich entzweien sollten; schon treten in dieser Bevölkerung — doch noch nicht als führendes und bestimmendes Element — die modernen Stände, der Fabrikant, der Großkaufmann, hervor. Wenn man von den, allerdings bedeutenden, provinziellen Unterschieden des damaligen Preußens absieht und mehr die gerade in diesen Jahrzehnten durch den Staat beginnende innere Annäherung der räumlich getrennten, gesellschaftlich zueinandergehörigen Schichten im Osten und Westen der Monarchie in Betracht zieht, die sich in den Verfassungskämpfen der vierziger Jahre zeigen sollte, so entspricht diesem Bilde das Hegelsche so genau, wie es bei einer immerhin philosophisch verallgemeinernden Darstellung eben möglich ist. Sie entspricht ihm vor allem in dem einen Zug, durch den sich die Gesellschaft Preußens, abgesehen von solchen Unterschieden, die in der vergangenen Geschichte begründet waren, am deutlichsten von der Englands oder Frankreichs unterschied: einen vierten Stand, einen Stand der Industriearbeiter gab es als Stand in Preußen noch nicht, und ihn gibt es als Stand auch nicht in Hegels System.

Nicht als „Stand“. Denn die Erscheinung selbst war Hegel nicht verborgen geblieben. Dafür hatte schon seine Aufmerksamkeit auf die Zustände, insbesondere Englands gesorgt. Schon 1802 hatte er den A. Smith noch ganz fern liegenden und vielleicht von Necker 1775 zuerst ausgesprochenen Gedanken entwickelt, daß der Reichtum die Tendenz zur „Anhäufung“ bei „einzelnen ungeheuer Reichen“ habe und also notwendig „mit der tiefsten Armut verbunden“ sei; und er hatte aus dieser Akkumulationstheorie des Kapitals die moralische Auflösung des Gewerbestandes als eine Gefahr, der die Regierung „aufs höchste entgegenarbeiten“ müsse, entwickelt. Das Mittel sah Hegel damals, ohne die Notwendigkeit zu verkennen, daß auf jeden Fall ein Teil des Standes „zur Fabrikarbeit aufgeopfert und der Roheit überlassen werde“, in einer „Konstitution“ des Standes: die nun einmal unvermeidlichen wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhält-

nisse sollten durch zunftartige Zusammenfassungen von Arbeitgebern und -nehmern in derselben Körperschaft verpersönlicht und also versittlicht werden, wobei zugleich eine gesetzliche Mehrinanspruchnahme des Reichen für die öffentlichen Lasten vorschwebte. Es galt also, dem Gewerbestande durch eine Neuorganisation im beginnenden Zeitalter der kapitalistischen Großbetriebe einen neuen Standescharakter zu geben. Diese Gedanken kehren nun, nachdem sie 1805 zurückgetreten waren, 1820 sämtlich wieder. Inzwischen war die von Hegel schon 1802 so riesengroß gesehene soziale Verschiebung soweit vorgeschritten, daß, wenigstens in Westeuropa, bald die Zeit der ersten umfassenden sozialistischen Wirtschaftstheorien herankam. Hegel trägt teilweise seine alten Gedanken vor, wenn er jetzt eine ausführliche Theorie der „Korporation" entwickelt und einer Erneuerung des alten Zunftwesens das Wort redet, die aber Arbeiter und Kapitalisten in gemeinsamen Körperschaften zusammenfassen muß. Der Auflösung der Zunftverfassung schreibt er einen „nicht zu übersehenden" Teil der beängstigenden sozialen Erscheinungen des beginnenden kapitalistischen Zeitalters zu. Nur einen Teil; den Hauptgrund sieht er im Aufkommen der Maschine und der dadurch bewirkten Veränderung der Arbeitsverhältnisse. Auch abgesehen von dieser jetzt nur noch bedingten Befürwortung der Korporation als eines Heilmittels gegen die sozialen Schäden des Kapitalismus wird man heute schwerlich mehr so glatt diesen Gedanken Hegels als „reaktionär" beiseite schieben, wie man dazu in der Ära des wirtschaftlichen Liberalismus wohl geneigt war. Es ist vor allem der genannte grundlegende Unterschied des Hegelschen Vorschlags von allem Zunftwesen ins Auge zu fassen: die Einschließung von Arbeitgeber und -nehmer in die gleiche „Korporation"; schon die Zeit vor dem Krieg, deren soziale Utopisten den „Fabrikparlamentarismus", deren soziale Realpolitiker den Tarifvertrag erstrebten, hätte hier in Hegel ihren Ahnen erkennen dürfen. Von der Gegenwart ganz zu schweigen.

Den eigentlichen Grund der sozialen Misere sieht Hegel, wie gesagt, in der „Mechanisierung" der Arbeit. Ausdrücklich verweist er auf die englischen Zustände, an denen sich dies studieren lasse. Wie 1802 sucht er die Konzentration des „Reichtums" aus den Begriffen des Bedürfnisses, des Genusses und der Arbeit

herzuleiten. Die „Vereinzelung und Beschränktheit“ der Arbeit im Zeitalter der Maschine auf der einen Seite, die grenzenlosen Bedürfnisse auf der andern begründen „die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“ Auf dieser Grundlage geht der Prozeß nun von selbst immer weiter. Hegel rührt an den bei französischen Theoretikern des achtzehnten Jahrhunderts zuerst aufgestellten Begriffszusammenhang von Verelendungstheorie, industrieller Reservearmee und ehernem Lohngesetz, wenn er in einem eigenen Paragraphen über den „Pöbel“ — das Wort Proletariat war noch ungebräuchlich — sagt: „Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert, — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen, — bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt.“ Die psychologische Begriffsbestimmung des „Pöbels“, die er hier gibt, weist schon auf den Grund hin, aus welchem er, hierin echt im Geiste der bürgerlichen Wirtschaftslehre des neunzehnten Jahrhunderts, Staatshilfe von vornherein ablehnt: sie wäre „gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ — eben den wirtschaftlichen Individualismus — „und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre.“ Ebenso aber lehnt er die Anerkennung des Rechts auf Arbeit ab: sie mache das Übel ebenfalls nur schlimmer, das ja eben auf dem Überfluß der Produktion und dem Mangel an Konsumenten beruhe. Er faßt die Lage zusammen in einem genialen Schlagwort, das die unmittelbaren Erscheinungen — „Übermaß der Armut und Erzeugung des Pöbels“ — völlig im Geiste des späteren wissenschaftlichen Sozialismus begreift aus dem Wesen der Gesellschaft im ganzen und nicht als einen durch kleine Mittel zu hebenden Krankheitszustand einzelner Teile: die Gesellschaft ist „bei dem Übermaße des Reichtums nicht reich genug.“ Nur beiläufig und zum Beleg seines Verzweifelns an allen „direkten“ Mitteln einer karitativen oder wirtschaftsrefor-

merischen Sozialpolitik, mit Ausnahme des einen der Schaffung moderner Zunftorganisationen, erwähnt er hier als das „direkteste" Mittel, das man in England und vornehmlich in Schottland „erprobt" habe, dies: „die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel zu verweisen." Denn er selbst, wie er die Sache im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft begründet sieht, weiß auch schon das ebenfalls im Wesen, in der inneren „Dialektik" dieser Gesellschaft begründete und also nicht auf die Symptome, sondern auf die Wurzel des Übels gerichtete Heilmittel: eben „diese ihre Dialektik", also diese unvermeidlichen, mit dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft gegebenen Mißstände treiben die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinaus. Der Außenhandel zunächst, weiter die Kolonisation — Dinge, von denen er in diesem sozialpolitischen Zusammenhang früher nichts gewußt hatte, — bewirken die Umformung der bürgerlichen Gesellschaft, durch die sie, „teils einem Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft." Also Umwandlung des industriellen Menschenüberschusses in bäuerliche Kolonisten und Schaffung neuer Märkte, — das ist die sozialpolitische Bedeutung von Welthandel und Kolonien. Letztere wohlgemerkt nicht in der „sporadischen" Weise der damaligen deutschen Auswanderung, welche ohne Nutzen für das Mutterland bleibt, sondern als bewußte Kolonialpolitik.

Mit dieser Lösung der sozialen Frage läßt Hegel die zeitgenössische Theorie weit hinter sich; so wie er auch, vom Standpunkt der heutigen Volkswirtschaftslehre aus gesehen, Marxens Mehrwerttheorie des Kapitalismus, die so ganz auf der Voraussetzung des ausweglos geschlossenen Wirtschaftssystems beruht, hier im voraus aufhebt. In Deutschland ist der Gedanke in diesem Zusammenhang politisch wirksam erst in den letzten Jahrzehnten vor dem Krieg ausgesprochen, und es ist seltsam zu sehen, wie Hegel bei dieser Gelegenheit über die Bedeutung des Welthandels für den Volkscharakter Worte von jener inneren Anschauungskraft und weltfreudigen Begeisterung aufbringt, wie sie in jenen Jahrzehnten dem Herold dieses Gedankens, Friedrich Naumann, zuströmten, wenn er hiervon anhob: vom Meer, von seiner völkerbelebenden Macht, wie hier „das Festwerden an der Erdscholle und den begrenzten Kreisen des bürgerlichen Lebens

mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Untergangs" versetzt wird und wie deshalb „alle großen, in sich strebenden Nationen zum Meere drängen." —

Wenn Hegel im Sinne der führenden Richtung seiner Zeit die Notwendigkeit des freien Eigentums hatte denken können, ohne sich zum Gedanken des notwendig gleichen Eigentums forttreiben zu lassen, so hatte er sich das ermöglicht durch seine Lehre von der familiären Gebundenheit des Eigentums. Dieser Lehre aber, das verkannte er nicht, drohte die Gefahr, an seinem eigenen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft wieder zu zerbrechen. Ging doch gerade nach seiner eigenen Begriffsableitung die Gesellschaft hervor aus der ewigen Auflösung der Familie; das Heraustreten aus der Familie macht das Familienglied zum Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Als solches nun fand es eigentlich nur im Bauernstand die natürliche Grundlage eines an festen Familienbesitz gebundenen Berufslebens; im Gewerbstand dagegen fehlten entsprechende natürliche Bindungen. Hier setzte nun Hegels Lehre von der „Korporation" ein: sie bildete, dem Staat gegenüber mit einer gewissen Selbstverwaltung ausgestattet, für das Individuum des Gewerbstandes eine „zweite Familie". Erst hier wird das Familienleben gesichert. Viel stärker als in der Beziehung zum Problem des vierten Standes kommt hier das „Reaktionäre" der Hegelschen Korporationslehre heraus. Zwar ist Hegel weit entfernt, die „mittelalterliche" Zunft erneuern zu wollen; keinesfalls sollte seine Korporation, wie jene, dem Staat gegenüber eigene Berechtigung besitzen. Aber immerhin, vom Standpunkt der herrschenden Gewerbefreiheitslehre war es doch ein gewaltsames Mittel; Hegel brauchte es, um die Grundvoraussetzung — Notwendigkeit des freien Eigentums — aufrechtzuerhalten, ohne daß sie ihm das Konzept verwirre. Die Freiheit des Gewerbes, die ihm wie den deutschen, wenigstens norddeutschen, Zeitgenossen in der Theorie seit A. Smith als selbstverständliche Forderung feststand — „im ganzen" stellt sich das „richtige Verhältnis" zwischen Produktion und Konsumption „von selbst" her —, macht jetzt so wenig wie 1802 und 1805, und aus den gleichen Gründen wie damals, die Staatsaufsicht über Preisbildung, Lebensmittelqualität usw. überflüssig. Und wenn Hegel hier noch in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der klassischen Volkswirtschaftslehre Englands blieb, so ging er mit der weiteren

Einschränkung der Gewerbefreiheit durch zunftähnliche Korporationen weit von seinen Lehrern, den Smith, Say, Ricardo, ab. Daß die Sicherung des Familienvermögens eine Voraussetzung für das ihnen allen selbstverständliche Bestehen des Privateigentums sei, hatten diese bei weitem nicht mit der Schärfe erkannt wie Hegel, und daher lag für sie auch keine Notwendigkeit vor, diese Sicherung mit so starken Mitteln zu bewerkstelligen, wie sie Hegel für angebracht hielt.

Abgesehen von dieser ihrer im weiteren Sinn sozialpolitischen Bedeutung, entspringt aus der „Korporation" gleichwie aus der Familie auch ein Teil der Gesinnung, die der Staat voraussetzt: das Individuum weiß hier „anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigeren Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat: — es hat so in seinem Stande seine Ehre." Familie und Korporation zusammen bilden die Wurzel des Staats, beide nicht, wie alle ältere Sozialwissenschaft das gemeint hatte, als Organisationen, aus denen sich der Staat zusammensetzen oder aufbauen würde, sondern als Erzeugungsstätten derjenigen Gesinnung, die der Staat voraussetzt. Die Korporation erfüllt diese Aufgabe insbesondere als Versittlichung der ursprünglich rein auf den Egoismus des Einzelnen gestellten „bürgerlichen Gesellschaft". Zum naturhaft-unbewußten Sich-einfügen in ein Ganzes erzieht den Menschen die Sitte des Hauses; das bewußt-zweckvolle Arbeiten für die Bedürfnisse einer Gemeinschaft lehrt ihn die Korporation. Hegel selbst bezieht den Gegensatz von Familie und Korporation sehr fein auf den von Land und Stadt, Bauer und Bürger. Auf beide baut sich der Staat auf; beider Gesinnung, und beider zugleich, setzt er voraus. Daß Hegels Staatsphilosophie vom Begriff des Willens anhebt, daß sie es verweigert, diesen Willen einseitig als den formellen Willen der Rechtspersönlichkeit oder auch als die freie Willkür des moralischen Menschen zu fassen, — daß sie vielmehr den Willen des sittlichen Individuums über rechtlichen Zwangswillen und moralisches Gemüt hinaushebt: das führt jetzt zu einem entscheidenden Ergebnis. Hegels Staatskonstruktion sucht sich als ihre Grundlage den Begriff einer Staatsgesinnung.

Die neuere naturrechtliche Bewegung, an deren Ende Hegel sich mit dieser wissenschaftlichen Tat stellte, ging, wie wir schon

ausführten und nun näher betrachten müssen, vom Einzelnen aus und suchte von da her den Begriff der Gemeinschaft zu gewinnen. Im Einzelmenschen kannte sie wohl seelische Triebe, die mittelbar oder unmittelbar der Gemeinschaft zutreiben, aber sie ahnte anfangs nichts von einem bewußten und zugleich als notwendig gewußten Willen zur Gemeinschaft. Sie konnte davon nichts wissen wollen. Denn ihr Ziel war eben, das Werden der Gemeinschaft aus dem schlechthin losgelösten Einzelmenschen zu konstruieren, dessen Triebe, selbst wo sie etwa die Gemeinschaft zum Gegenstand hatten, bewußt nur auf die eigene Befriedigung hinsteuerten. Es war gerade das historische Verdienst des Naturrechts, dies und nichts anderes erstrebt zu haben. Der Eigenwert oder wenigstens das Eigenrecht der Gemeinschaft galt als nicht zu bezweifelnder Inhalt der Offenbarung. Das Naturrecht als weltliche Wissenschaft hatte im Sinne jener Jahrhunderte Großes geleistet, wenn es das Gleiche auf Grund rein weltlicher Voraussetzungen erwiese, sei es um die offenbarte Wahrheit dadurch zu bestätigen, sei es um sie überflüssig zu machen. Als solche rein weltliche Voraussetzung bot sich aber von selbst der Begriff des egoistischen Individuums, wie ihn das römische Recht zugrunde legte und wie ihn auch die Kirche als den des Menschen außerhalb der Offenbarung hinstellte. Von hier aus sind die Staatskonstruktionen des Grotius wie des Hobbes, Lockes wie Rousseaus unternommen, so kam die Aufgabe an Kant und Fichte, und so wurde sie noch von ihnen gelöst. Doch bei den deutschen Denkern war das, was bei ihren Vorgängern guten Sinn hatte — das Ausgehen vom „natürlichen" Menschen — ein Widerspruch zum eigenen System. Sie hatten, als die ersten im Gebiet der christlichen Kultur ganz von jener dualistischen Voraussetzung losgelösten Geister, einen moralischen Begriff des Menschen aufgestellt, der in keiner Beziehung mehr Folie oder Gegensatz zu einem offenbarten Menschbegriff sein wollte. In Kant und Fichte erhob erstmalig in der neueren Welt die moralische Vernunft den Anspruch, ganz aus eigener Kraft das Gesetz des Lebens zu bestimmen, ohne von vornherein die Möglichkeit anderer Quellen eines solchen Gesetzes zuzugeben. Damit war im Grunde einem Naturrecht alter Art der Boden weggezogen. Der Dualismus von Fleisch und Geist war zu einem rein innermenschlichen geworden; die Vernunft fand in ihrem

eigenen Schoß sich selbst und das Nicht-vernünftige vor, den intelligibeln und den empirischen Charakter. So mußte auch eine Ableitung der Gemeinschaft den neuen Menschbegriff des Idealismus zugrunde legen, also nicht den „empirischen" im Gegensatz zum „intelligibeln", sondern den „ganzen" Menschen. Aber der Einfluß der voridealistischen Naturrechtswissenschaft, und insbesondere bei Kant und Fichte der Eindruck Rousseaus, war so stark, daß dies Notwendige nicht geschah: sowohl Kants Staatslehre von 1797 wie Fichtes Naturrecht von 1796 gehen noch von einem Menschenbegriff aus, der für die beiden deutschen Denker doch nur noch wissenschaftliche Abstraktion, nicht mehr wissenschaftliche Wahrheit bedeuten konnte; noch einmal kam es zu einer Konstruktion der Gemeinschaft aus dem „empirischen Menschen".

Hier hat Hegels Widerspruch von vornherein sich angehängt. Seine Polemik in dem Aufsatz über die „verschiedenen Behandlungsarten des Naturrechts" von 1802 sonderte Kant und Fichte von ihren Vorgängern gerade in diesem Sinne, daß die älteren Naturrechtler naiv von gewissen Einzelbestimmungen des natürlichen Menschen ausgegangen seien; Kant und Fichte hingegen hätten zwar der Intention nach den großen Gedanken, daß „das Wesen des Rechts und der Pflicht und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin eins" sei, zugrunde gelegt, dann aber selber diesen großen Gedanken wieder im Stich gelassen und das Naturrecht als ein „System des Zwangs" im Gegensatz zur Ethik als dem „System der Freiheit" aufgebaut. So bewußt sah Hegel von Anfang seine Aufgabe in der Vermeidung dieses Rückfalls in die vorkantische Ethik und in der Befruchtung des rechts- und staatsphilosophischen Gebietes mit jenem Gedanken, in dem er damals die „große Seite" der kantisch-fichtischen Philosophie erkannte; auch jetzt wieder rühmte er Kants „Gedanken der unendlichen Autonomie" als den „festen Grund und Ausgangspunkt" aller Erkenntnis des Willens. In Rousseau andererseits sah auch er, so gut wie es Kant und Fichte getan hatten, den krönenden Abschluß der älteren naturrechtlichen Bestrebungen. Daß der große Genfer den Willen, und zwar den bewußten Willen, zum „Prinzip" des Staates gemacht habe, galt dem deutschen Philosophen als sein Verdienst; daß auch er dennoch stecken geblieben war in der Auffassung dieses Willens

als eines unvernünftigen, darin erkannte er den „Fehler", aus dem die Revolution hervorgegangen sei. Denn alles kam darauf an, den Willen als „an und für sich vernünftigen" zu fassen; was das bei Hegel bedeutete, wurde eben dargelegt.

Diese Auffassung des Willens nun als des „an und für sich vernünftigen" verlangt ohne weiteres, daß der „Wille" nicht einfach für den Willen des Einzelnen gelte; da er seinem Gesamtwesen nach „vernünftig" ist, so ist er ebensogut die übergreifende Ordnung wie der dieser Ordnung sich einordnende Einzelne. Oder anders gesagt: indem der Wille — aber ein solcher Wille, wie Hegel ihn im Gegensatz zu allem älteren Naturrecht auffaßt — indem also dieser Wille als wesentlicher Inhalt das Staats erkannt wird, wird zugleich der Staat als der wesentliche Inhalt des Willens erkannt. Der Wille hat also seine Wirklichkeit zugleich in der „Sitte" Aller und im „Selbstbewußtsein" des Einzelnen; keines darf ohne das andere gedacht werden — das ist das Wesen des Staats. Durch die feste Legierung mit der „Sitte" soll diesem Willen nicht die Helligkeit des Bewußtseins getrübt werden: ausdrücklich wird gleich zu Beginn dem in der Familie herrschenden sittlichen „Empfinden", der „Pietät", gegenübergestellt das bewußte Wollen des übergeordneten Zwecks, durch das sich die „politische Tugend" von jener „Pietät" unterscheide. Das Grundwesen des Willens, wie ihn Hegel zum Aufbau des Staats benutzt, ist eben seine Zweideutigkeit, durch die er an jedem Punkt zugleich bewußt und „vernünftig", in und über dem Einzelnen, persönlich und überpersönlich ist. Deshalb kann Hegel, wenn er nun zunächst den Staat rein als isoliertes Gebilde, noch nicht als Staat unter Staaten betrachtet, diesen Willensbegriff näher umschreiben als „Patriotismus", deshalb kann er späterhin, wenn er zur Betrachtung des Staats nach seinen äußeren Verhältnissen übergeht, diesen zweideutigen Willensbegriff wiederfinden im Zusammenhang staatsrechtlicher Souveränität nach innen und machtstaatlicher nach außen; deshalb kann er zuletzt, wenn er den Staat selber als dienendes Glied des weltgeschichtlichen Ganzen darstellt, den gleichen doppelseitigen, so „wirklichen" wie „vernünftigen", Willen aufzeigen in dem, was ihm Wesen der Weltgeschichte scheint: die Verwirklichung der weltgeschichtlichen Notwendigkeit — und das heißt: der Vernunft — durch die geschichtlichen Völkergeschicke, beide

zusammenschießend im weltgeschichtlichen Heros, der das weltgeschichtlich Notwendige zum Gegenstand seiner persönlichen Leidenschaft macht. Der Patriotismus, die Souveränität, der weltgeschichtliche Augenblick — oder anders ausgedrückt: der Staatsbürger, der Fürst, der große Mann —, das sind die Brennpunkte, aus denen Hegel das Wesen des Staats als Willen, nachdem er diesen Willensbegriff systematisch in den unterstaatlichen Bildungen hat werden lassen, systematisch ausstrahlen läßt.

„Patriotismus" — so nennt Hegel die Einheit der politischen Gesinnung und ihres Gegenstands und zwar sieht er darin, wie schon gesagt, die Grundlage des ganzen Staats. Es ist, wie ebenfalls schon angedeutet, einer von jenen Wechselseitigkeitsbegriffen, die eine subjektive Gesinnung und eine objektive Welt zusammenschließen. Hier im besonderen bezeichnet Hegel diese objektive Welt, in welcher der Patriotismus lebt, als die „Institutionen". Das „höchste Recht" der Individuen fällt im Staate mit der „höchsten Pflicht" in eins. Es wird an diesem Punkte des Systems bedeutend, daß Hegel dem Staate nicht bloß den rechtlichen, sondern ebensogut auch den „moralischen" Willen untergebaut hatte, — jenen Willen, der für das, wofür er sich interessiert, auch tätig sein, überhaupt in der Ausführung des höheren Zwecks seine „subjektive Befriedigung" finden will. Institution und Patriotismus also fordern und bedingen einander. Ausdrücklich wehrt Hegel die Verwendung des Ausdrucks „Patriotismus" nur für außerordentliche Handlungen ab: er ist vielmehr „die politische Gesinnung als das zur Gewohnheit gewordene Wollen" und so „das Resultat der im Staate bestehenden Institutionen"; „Zutrauen und Gesinnung der Individuen" für den Staat ruht auf dieser festen Basis der „Institutionen" als der „Grundsäulen der öffentlichen Freiheit". Nur auf dem in ihnen „bei dem gewöhnlichen Lebensgange sich bewährenden Bewußtsein" kann sich dann auch „die Aufgelegtheit zu außerordentlicher Anstrengung begründen".

Unüberhörbar klingen in diesen Sätzen, die Hegel seiner Konstruktion der idealen Staatsverfassung vorausschickt, die Gedanken wieder, die Stein und seine Mitarbeiter dem sich erneuernden preußischen Staatswesen eingepflanzt hatten. Daß nur auf Grund freier Institutionen der zu „außerordentlicher Anstrengung" fähige Geist erwachsen könne, dessen es zur bevorstehenden

Befreiung von der fremden Herrschaft bedürfe, war gemeinsame Ansicht der Reformer gewesen. Hegel hatte, spät aber doch, in seiner Berliner Antrittsrede Zeugnis für die Wahrheit dieses Gedankens abgelegt; indem er ihn jetzt seiner Schilderung der „Institutionen" zugrundelegt, knüpft er seine Staatsphilosophie an die jüngstvergangene große Epoche des preußischen Staats. Freilich — er schreibt im Jahre 1820. Und so schwingt in jenen Sätzen als Unterton mit die gedämpfte, vorzeitig gesättigte Stimmung der politischen Gegenwart. Jener „außerordentliche Patriotismus" wird zurückgestellt hinter das gleichmäßige „pro patria vivere", das der „gewöhnliche Lebensgang" fordert und in welchem Hegel die dem Staat „wesentliche" Gesinnung sieht. Daß noch Aufgaben vorliegen könnten, die jene „außerordentliche" Gesinnung wieder zur „wesentlichen" machen würden, scheint er nicht in Rechnung zu stellen. Aber immerhin, wie dem auch sein mag: den Verfassungsbegriff errichtete er auf dem Wechselverhältnis von Institution und Gesinnung; dies Verhältnis, wenn auch durch die ganze Entwicklung der Hegelschen Staatsidee vorbereitet und insbesondere in der Nürnberger Propädeutik, vor allem in der ersten, ihrer ganzen moralistisch-individualistischen Richtung nach deutlich anklingend, durfte doch erst mit dem Übergang nach Berlin zum systematischen Grund der Lehre vom inneren Staatsleben werden. Denn erst jetzt ist diese Idee schlechthin allgemeingültig geworden und sichtbar aus allen ständischen Beschränktheiten gelöst; es gibt zwar noch einen Stand des Staatsdienstes, es gibt überhaupt Verschiedenheiten des Verhältnisses der einzelnen Stände zum Staat; aber die Stände sind zu wirtschaftlichen Gebilden geworden und als solche aus dem Staat in die „Gesellschaft" verstoßen; es gibt für den Einzelnen nicht mehr grundverschiedene Gesinnungen, aus denen er sich dem Staate sei es zugehörig sei es fremd wissen darf; es gibt nur noch das eine „Geheimnis des Patriotismus", durch das jeder dem Staate verbunden ist: daß jeder an dem Staat „das Mittel der Erhaltung seiner besonderen Zwecke hat", — die verfassungsmäßige Institution.

Diese Gleichheit der Gesinnung ist nun die einzige Gleichheit, die Hegel für den Staat — nicht für das Recht oder die Moral — anerkennt. Nur mit Beziehung auf den „Patriotismus" spricht er von „Bürgern" schlechtweg, in dem neuen überständi-

schen Sinn, den das Wort seit der modern-naturrechtlichen Bewegung erworben hat. Abgesehen von der Gleichheit vor dem Gesetz sowie von dem durch die Moral geforderten Recht der individuellen Besonderheit, wie es in der modernen Welt durch die freie Berufswahl verwirklicht ist, weiß er von staatsbürgerlicher Gleichheit im überjuristischen, übermoralischen und übersozialen Sinn nur hier, nur in der Form der Gesinnungsgleichheit. Im übrigen ist es gerade das Wesen des Staats wie schon der Familie, daß im Inhalt der Pflichten Unterschiede bestehen und etwa vom Mitglied der Regierung zwar nicht andere Gesinnung, aber andere Leistung verlangt wird als vom Regierten. Im Recht und in der Moral ist jedem einzelnen das Gleiche auferlegt, in den sittlichen Verhältnissen jedem das Verschiedene, und gerade aus der Verschiedenheit der zu erfüllenden Pflicht erwächst im Staate als dem höchsten sittlichen Verhältnis dem „Untertan" das Bewußtsein des „Bürgers", worin sich die drei Gleichheiten — die des Menschen vor dem Gesetz, die des Individuums in der Berufswahl, die des „Bürgers" durch die patriotische Gesinnung — zusammenfinden: Anspruch auf Schutz seiner Person und seines Eigentums, Anspruch auf Berücksichtigung seines besonderen Wohls und Befriedigung seines Wesens, Anspruch endlich auf das Selbstgefühl des Glieds eines großen Ganzen. So verbindet Hegel den Begriff der allgemeinen staatsbürgerlichen Gesinnung mit dem der gegliederten Verfassung. „Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats". Die Systematik, die sich auf dieser Verbindung aufbaut, wird so ganz von selbst zur Systematik eben dieser „verschiedenen Seiten"; der Patriotismus bleibt die allgemeine Form, wenn Hegel jetzt die einzelnen Elemente der Staatsverfassung als einen objektiven Zusammenhang von Institutionen darzustellen sucht; dieser Zusammenhang kann als sittlich gelten nur dadurch, daß er vollständig und an jedem einzelnen Punkte beruht auf der ihm allgemein vorausgesetzten Einheit von Staatsgesinnung und Institution.

Unter „Verfassung" hatte Hegel anfangs nach dem Sprachgebrauch des achtzehnten Jahrhunderts verstanden die soziale Gliederung, wie sie der Regierung als Stoff vorliegt; schon bei den ersten Ausführungen darüber hatte sich ihm die neue revo-

lutionäre Bedeutung des Worts, nach der es das über allen Regierungshandlungen stehende „Stück Papier" bezeichnet, eingemengt, und dieser Doppelsinn des Worts hatte ihn veranlaßt, es so allgemein zu fassen, daß es die alte wie die neue Bedeutung umschloß. Staatsverfassung hieß ihm also 1802 sowohl die Ordnung, nach der die Regierung tätig war, wie auch der gesellschaftliche Aufbau des Volks. Im gleichen Sinn überschrieb er 1805 die ganze Staatsphilosophie „Constitution", indem er jetzt den französischen Namen, der ihm 1802 den abzulehnenden revolutionären Verfassungsbegriff hatte bezeichnen müssen, für seinen eigenen Begriff in Anspruch nahm. Jene Klärung aber des Staatsbegriffs, die 1820 zum Begriff des Staatsbürgers und seiner Gesinnung, des „Patriotismus", führte und die zu ihrer Voraussetzung den Abschub der Stände in die Gesellschaftslehre hatte, gab auch dem Verfassungsbegriff einen neuen, nun dem modernen Sprachgebrauch wesentlich nähergerückten Sinn. Er bedeutete nun nicht mehr die Einheit von Regierung und Volk, sondern die Einheit von Mensch und Staat, Gesinnung und Institution. Die „politische Verfassung" ist der daseiende „Organismus", aus dem die Gesinnung ihren „bestimmten Inhalt" zu nehmen hat, und sie ist andererseits die Ordnung und Tätigkeit der den Staat bildenden „Gewalten". Ungefähr also das, was ihm 1802 als „Roheit" erschien, nämlich mit dem Worte Verfassung nicht oder nicht allein den Gesamtaufbau des Staats, sondern, wie der neufranzösische Begriff der „Constitution" es tat, eine unmittelbare Beziehung zwischen Staat und Individuum zu bezeichnen. Eben diese unmittelbare Beziehung hat er jetzt als das Wesen der Verfassung anerkannt; auf ihr ist nun jene Gliederung des Staats erst aufgebaut. Daß dieser Verfassungsbegriff eine Annäherung an jenen 1802 verworfenen der „Constitution" bedeutet, zeigt klar die Bestimmung, die Hegel 1817 gab, zur gleichen Zeit, als er sich auch in der Württembergischen Angelegenheit dem Gedanken der modernen geschriebenen Verfassung befreundete: „Die Verfassung", sagte er damals, „enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er nur an sich der allgemeine der Individuen ist, verstanden und gefunden, und durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit erhalten und ebenso gegen deren zufällige Individualität als

gegen die der Einzelnen geschützt werde". Wie schon — und zuerst — damals, so ist ihm nun auch 1820 die Verfassung das Verhältnis zwischen Gesamtheit und Einzelwillen, das sich verwirklicht in der staatlichen Organisation; die Nürnberger Enzyklopädie hatte zwar ebenfalls schon den modernen Verfassungsbegriff zu umschreiben gesucht, aber wie sie den Staatsbürgerbegriff noch nicht rein aus der ständischen Gliederung herausgehoben hatte, so hatte sie auch die Verfassung zunächst als die „Trennung und Beziehung der Regierungsgewalten" umschrieben und nur als ihren vornehmsten Inhalt — nicht wie seit 1817 als ihr Wesen — die „Rechte der Individuen im Verhältnis zu dem Staat und den Anteil der Mitwirkung derselben" bezeichnet. Dem Geist neufranzösischer Staatsgestaltung, wie er damals, als Hegel die Propädeutik schrieb, in Bayern herrschte, mochte dies Trennen von Administration und Individualrechten gemäß sein; dem neupreußischen, wie er wenigstens in den Erben Steinscher Ideale lebte, entsprach der Begriff von Verfassung, welchen Hegel 1817 und 1820 umschrieb: der Aufbau des Staats auf dem allgemein zugrunde liegenden Gesinnungsverhältnis des Individuums zum Ganzen, — die durchgängige „Einheit von Recht Pflicht", um es wieder mit Hegels Worten zu fassen.

Was sich nun auf diesem Grundverhältnis aufbaut, der „Organismus des Staats", das ist auch 1820 eine Lehre von den „Gewalten". Hegels Verhältnis zu diesem wichtigen Begriff der neueren Staatslehre hat eigentümliche Wandlungen erfahren. 1802 hatte er gegen Kant, der auch hier die naturrechtliche Bewegung aufnahm, die klassische Trennung von richtender, gesetzgebender, ausübender Gewalt verworfen; und indem er einesteils, hierin Vorläufer Constantscher Theorien, die Spitze des Staats über das Bereich der Gewaltenteilung hinaushob, andererseits in jeder Gewalt oder, wie er lieber sagte, in jedem „System der Regierung" innere und äußere Politik zusammenzufassen versuchte, hatte er die Tätigkeit des Staats gegliedert in wirtschaftspolitische, Rechts- und Kriegsverwaltung, Kultur- und Kolonialpolitik. Dieser Versuch mit seinen überkühnen Verkoppelungen auseinanderliegender Gebiete konnte trotz der Bedeutsamkeit des zugrundeliegenden Gedankens keinen Bestand haben. Das System von 1805 versuchte entsprechend seiner stark moralphilosophischen Richtung überhaupt keinen Aufbau einer

Staatsorganisation, sondern begnügte sich, neben den anderen Ständen und Standesgesinnungen auch die Gesinnung des Beamtenstandes darzustellen. Die Nürnberger Propädeutik spricht dann von der „Trennung und Beziehung der Regierungsgewalten", wie sie in der Verfassung festgesetzt sei; sie zeigt damit immerhin, daß Hegel sich dem Locke-Montesquieuschen Begriff der getrennten Gewalten inzwischen wieder genähert hat, wenn auch — in den beiden Worten „und Beziehung" — nicht ohne den Vorbehalt, den der alte Schüler Rousseaus, der Verteidiger Machiavells und Robespierres, der bedingungslose Verfechter des Gedankens der inneren Staatseinheit hier machen mußte. Auch 1820 zeigt sich in dem, was er über Gewaltenteilung überhaupt sagt, die große französische Erfahrung, die ihm ursprünglich wohl gar nicht so sehr tief gegangen war, aber allmählich im Verlauf seines Lebens für ihn wie für das ganze Zeitalter jenes Schwergewicht gewonnen hatte, das sie zum stets bereiten Maßstab jedes politischen Urteils machte: „Mit der Selbständigkeit der Gewalten ist, wie man dies auch im großen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt oder, insofern der Staat sich wesentlich erhält, der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter sich bringt, dadurch zunächst die Einheit, wie sie sonst beschaffen sei, bewirkt und so allein das Wesentliche, das Bestehen des Staates rettet". Jene „Selbstständigkeit" also und ihre liberale, schon von Montesquieu herrührende, Begründung, das gegenseitige Sichbeschränken und Sichüberwachen der Gewalten, verwirft er, um der Staatseinheit willen und weil die Staatsgesinnung kein Mißtrauen kennen darf. Nicht Gleichgewicht, sondern „lebendige Einheit" muß das Verhältnis der Gewalten zueinander sein; jede muß „Totalität" sein, das heißt: die anderen „in sich wirksam haben"; eine Vorschrift also wie die der 1791 er Verfassung, welche den Mitgliedern der gesetzgebenden Versammlung und den Inhabern der hohen Richterstellen den Eintritt ins Ministerium verschloß, würde ungefähr das bezeichnen, was Hegel mit seiner Lehre von der Gewaltenteilung ausschließen wollte.

Wie nun im einzelnen diese Lehre von den Gewalten jetzt aussehen, worin sie von Montesquieus Dreiheit abweichen wird, das läßt sich schon aus dem Einwand gegen Kants Übernahme der Montesquieuschen Einteilung erkennen, den Hegel 1802

seiner eigenen Lehre von den „Systemen" der Regierung voraus-schickte. Damals warf er Kant vor, die richterliche Gewalt als den Schlußstein des Staats aufgestellt zu haben, und verfocht seiner-seits, einmal die Richtigkeit dieser Gewaltenteilung zugegeben, den Anspruch der exekutiven auf den von Kant der richterlichen zugewiesenen Platz. Jene Anschauung vom Staat als Macht, die sich gegen Kants Lehre vom Rechtsstaat erhoben hatte, war dem Denker bestehen geblieben; und wenn er jetzt eine Gliederung des Staats nach „Gewalten" unternahm, so war es klar, daß Montesquieus „ausübende" die höchste sein würde. Daß die „richterliche" als eine besondere Gewalt ganz fortfallen konnte, dafür sorgte jetzt gegenüber 1802 die reiche systematische Gliede-rung des Ganzen, worin dem Recht wie der Rechtspflege des Staates eigene Behandlung gesichert war. Daß ferner die höchste Spitze des Staats nicht nur als einzelne Gewalt neben anderen auf-treten konnte, dafür bürgte die systematische Gliederung des Ab-schnitts Verfassung, worin der Abschnitt, der die „Gewalten" ab-handelte, nur einen Unterteil ausmachte; das Staatsoberhaupt konnte hier nur als Gewalt unter Gewalten, das heißt eben im engsten Sinn des Worts: nur in seiner „exekutiven" Funktion, erscheinen, nämlich als die „letzte Willensentscheidung". Da Hegel Kants Ordnung der Gewalten nach den Gliedern eines logischen Schlusses beibehielt, so war der Gesetzgebung bei ihm der gleiche Platz wie bei Kant, der des Obersatzes, sicher: „die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen". Zwischen der be-schließenden dritten und der allgemein begründenden ersten blieb so noch Raum für eine mittlere, welche „die einzelnen Fälle unter das Allgemeine" zu „subsumieren" hatte; Kant, dem die richter-liche Gewalt als die abschließende galt, hatte diesen Mittelplatz für die Exekutive übriggelassen; Hegel, der die richterliche nicht als eigene Gewalt anerkennt, sieht hier den Platz der „Regierungs-gewalt" oder wie wir umschreiben dürfen: der Verwaltung. Diese erlangt dadurch systematisch die Bewertung, die ihr Montes-quieu versagte; wenn man an dem pouvoir exécutiv des Fran-zosen getadelt hat, daß es nur die äußere Politik der Regierung bezeichne und der ganze Kreis der inneren Verwaltung außer acht gelassen sei, so mag das bei ihm, der ein Idealbild der englischen Verfassung seiner Zeit zeichnete, aus den damaligen Verhält-nissen Englands mit seiner parlamentarischen Zentralisation der

Verwaltung begreiflich sein; Hegel, preußische Verhältnisse vor Augen, konnte leicht sehen, was dem Franzosen entgangen war: daß das Beamtentum als solches eine eigene, durch Gesetzgebung nicht auszuschaltende politische Macht besitzt. So ordnete Hegel die Gewalten in der Reihenfolge, wie sich eine Staatshandlung im gewöhnlichen Verlauf des politischen Lebens vollzieht: das Gesetz gibt die Norm, der Beamte wendet sie an, das Staatsoberhaupt gibt die förmliche Entscheidung. In der Ausführung aber kehrt er die Reihenfolge um: er beginnt mit der höchsten Entscheidungsgewalt. Der Grund dafür wird klar, wenn wir jetzt Hegels eigene Bezeichnung dieser Gewalt für die bisher von uns gebrauchte einsetzen: Hegel nennt sie schlechtweg die „fürstliche Gewalt". Nicht um ein Staatsoberhaupt irgend welcher Art handelt es sich für ihn, das etwa auch durch eine Körperschaft oder durch Volksbeschlüsse dargestellt werden könnte und wo dann Hegels konstruktive Ableitung des entscheidenden Willens als dritter abschließender Gewalt bestehen bleiben dürfte; sondern Hegel versucht, den monarchischen Charakter dieser Gewalt als philosophisch notwendig zu entwickeln; das Individuum aber kann nach Hegels ganzen Denkvoraussetzungen nicht „Letztes" sein; das einzelne „Ich will" steht systematisch immer nur am Anfang, selbst wenn es seiner Aufgabe nach die Bedeutung eines Abschlusses hat. Und so beginnt Hegel seine Verfassungslehre mit dem Begriff nicht des Staatsoberhaupts, sondern des Fürsten.

Man muß sich vergegenwärtigen, was das bedeutete. Keine rationalistische Ableitung der Monarchie hatte bisher gewagt, die oberste Staatsgewalt und die Persönlichkeit des Fürsten ohne weiteres als gleich notwendig zu setzen. Sei es, daß man Zweckmäßigkeitsgründe anführte, sei es, daß die Deduktion hier ins Theologische oder ins Historische auslief: immer ging die eigentlich vernunftgemäße Ableitung nur bis zum Punkt der Obergewalt überhaupt. Auch Hegel hatte, wie uns noch wohl erinnerlich, als er nach teils republikanischen, gelegentlich wohl auch verstandesmonarchischen Anfängen zum ersten Mal eine Ableitung der obersten Staatsspitze zu geben suchte, sie körperschaftlich gefaßt. Aber schon damals waren die Motive, die er in dies sonderbare theoretische Gebilde hineinfüllte, derart beschaffen, daß sie leicht zu einer Theorie der Monarchie führen

konnten. Es war vor allem der Gedanke, daß der übrigens vernünftige Staat eine außervernünftige, „natürliche“ Spitze haben müsse; noch sah Hegel diese Spitze nicht als Individuum; er konnte es nicht, weil das Individuum als solches in dem Staatsbild von 1802 überhaupt keinen Platz hatte. Das war schon 1805 anders geworden. Damals hatte Hegel zuerst den Begriff des Willens seiner Staatsphilosophie zugrunde gelegt, und der Vielheit der Individuen trat da in der Gewalt des Fürsten „das eine Individuum“ gegenüber — beide, jene Vielheit wie diese Einheit, nicht selbst Träger des Ganzen, welches vielmehr „sich frei von diesen vollkommen befestigten Extremen selbst trägt, ... unabhängig von dem Wissen der Einzelnen, sowie von der Beschaffenheit des Regenten“. Der antike Freistaat, wo Volk und Staatsoberhaupt zusammenfallen, ist ebendarum eine niedere Staatsform: nur dadurch daß Volk und Staatsoberhaupt getrennt sind, ist die Freiheit, das heißt die „Selbständigkeit“ der Einzelnen möglich geworden. Der Wille der Einzelnen verlangt jetzt den ebenso einzelnen Willen des Staatsoberhauptes als sein Gegenstück. Die Deduktion von 1820 unterscheidet sich nun von dieser wesentlich dadurch, daß die Persönlichkeit des Fürsten hier nicht als ein Element des Staats überhaupt abgeleitet wird, also nicht bloß aus den Begriffen Regierung, Volk, Freiheit, sondern als ein Glied der staatlichen Organisation. Die war 1805 als solche überhaupt nicht behandelt, — bezeichnend genug, denn dem neuen Zeitgedanken, den Staat aus dem subjektiven Willen zu erklären, fügte sich die feste Ordnung der Behörden und Institutionen nicht leicht; 1820 hat Hegel dann den Weg gefunden, auch diese Welt dem Grundbegriff des subjektiven Willens unterzuordnen: eben indem er sie von dem Begriff der fürstlichen Gewalt aus entwickelt.

Der Fürst also ist für Hegel vor allem Persönlichkeit. Die ganze Lehre von den Regierungsformen, wie sie früher behandelt wurde, ist damit für ihn schon von vornherein abgetan. Monarchie, Aristokratie, Demokratie stehen nicht als gleichberechtigte Möglichkeiten nebeneinander. Es ist nicht, wie Fichte im Naturrecht und Hegel selbst anfangs gemeint hatte, im Grunde gleichgültig ob „einer“, „mehrere“ oder „alle“ dem Staate vorstehen. Die moderne „konstitutionelle Monarchie“ kann gar nicht, wie die antike Monarchie allerdings, neben Aristokratie und Demo-

kratie als eine dritte Form treten. Diese drei Formen, auch die monarchische in jener „beschränkten Bedeutung", gehören allesamt der Vergangenheit an; sie setzen einen ungegliederten Staat, irgendeine Herrschaft überhaupt voraus, wo es dann allerdings gleichgültig ist, von wievielen sie ausgeübt wird. Dagegen das durchgebildete Staatswesen, das Hegel zu zeichnen sich bemüht, muß, weil es zum Dasein gekommener Wille sein soll, aus diesem Keimstoff des persönlichen Willens hervorwachsen und überall von ihm erfüllt sein. Dies Hervorwachsen geschieht begrifflich in der ganzen Ableitung, die wir kennen, tatsächlich insbesondere in der Erzeugung der, zugleich naiven und bewußten, Staatsgesinnung in Familie und sozialer Korporation; das Erfülltsein mit persönlichem Willen wird gewährleistet in der gesellschaftlichen Freiheit, der willkürlichen Berufswahl, auf die Hegel so ungeheueren Wert legt, daß er sie als den Grundunterschied des antiken vom modernen Staat immer wieder betont. Soweit handelt es sich nur um den Staat überhaupt. Aber da dieser willensgeborene und -genährte Staat nun als solcher auch Organisation, wirkliche Macht also im Sinne von Hegels alter Begriffsbestimmung sein soll, so muß, damit auch hier dem persönlichen Willen sein Recht werde, die Persönlichkeit als solche in der Welt der Institution eine Stelle bekommen. So wird der Fürst, um seiner Persönlichkeit willen, eine staatliche Institution, eine „Gewalt" im naturrechtlichen Sinne; und damit er die Welt der Institution ganz zu einer Welt des Willens mache, muß er als die Wurzel aller Institution gefaßt, als die „erste" der drei Gewalten dargestellt werden.

Durch diese schwierige Kreuzung der Gedanken kommt nun in Hegels Bild der Monarchie eine eigentümliche Zweideutigkeit, die ihre volle Aufhellung erst jenseits des Gebiets der inneren Verfassung im Begriff der äußeren Souveränität findet. Der Fürst ist, systematisch gesehen, der Ursprung aller Staatstätigkeit — „erste" Gewalt — und zugleich, praktisch gesehen, nur der fast inhaltslose abschließende „formelle Wille", durch den der im Amtsweg durch Regierung und Volkswillen zustandegekommene Beschluß vollzogen wird. Er ist als solche „dritte" Gewalt doch wiederum systematisch gerade die höchste; wenn Friedrich Wilhelm auf die Denunziation, Hegel habe das Amt des Königs beschrieben als das bloße „Setzen des Punkts auf das I", erwidert

haben soll: „wenn nun aber der König den Punkt nicht setzt", so hätte der Professor sich vom König ganz richtig verstanden fühlen können. Und dennoch ist wieder der Fürst, gerade insofern er „erste" Gewalt und Ursprung aller Regierung ist, nur die niedrigste, nur das „bloße" leere Individuum; sein Inhalt, das nur noch des Punkts bedürftige „J" jener Anekdote, muß ihm erst aus dem Reichtum der objektiven geschichtlichen Staatsnotwendigkeiten vorgelegt werden, damit er sich daran wirksam und mächtig erweisen kann. Freiheit, lebendig wachsende Geistigkeit das Wesen des Staats einerseits, — Form, Recht, Regel ebensogut sein Wesen: diese beiden entgegen- und doch zusammenwirkenden Kräfte bedingen Hegels Bild der Monarchie; am sichtbarsten bei jener im Hegelschen System äußerst auffälligen Umkehrung der Reihenfolge einer soeben aufgestellten Disposition in der sofort folgenden Ausführung. Dieser tiefe gedankliche Widerstreit macht das Hegelsche Bild der Monarchie so schillernd; und nur insofern er allerdings zugleich ein großer, aber ewiger, im Wesen des Staats angelegter geschichtlicher Widerstreit ist — eben zwischen Freiheit und Form, Leben und Recht, Geist und Regel —, nur insofern darf man ihn auch auf den Hintergrund des damaligen Preußens auftragen.

Die fürstliche Gewalt gliedert sich, Wille ihrem innersten Wesen und ebenso ihrer äußersten Verwirklichung nach, in sich derart, daß sie, wie nachher auch die beiden anderen Gewalten, das Charakteristische aller drei Gewalten in sich trägt: sie hat ein Verhältnis zum bestehenden Gesetz, zur amtsmäßigen Durcharbeitung der Einzelheiten, und sie ist die Stelle des letzten Entscheids; von diesen ihren drei „Momenten", ist also das letzte gegenüber den beiden anderen — Stellung zur Verfassung und zum Beamtenkörper — ihr „unterscheidendes Prinzip". Sie ist wesentlich „absolutes Selbstbestimmen". Als solches ist sie nun wiederum näher bestimmt durch die drei Begriffe Souveränität, Persönlichkeit, Natürlichkeit. Der erste dieser drei Begriffe ist im System der „inneren Staatsverfassung" ungeachtet alles vorweg Besprochenen der Ausgangsbegriff, die „Grundbestimmung des politischen Staats"; so etwa wie im Gesamtsystem der erste Unterbegriff des ersten Abschnitts des ersten Teils, das „Sein", die Keimzelle des Ganzen ist; aus der Souveränität also als der allgemeinsten und leersten Bestimmung muß sich nach Hegels

Denkverfahren die ganze Verfassung ableiten lassen. Hegel erklärt nun die Souveränität — es handelt sich wohlgemerkt zunächst nur um die innerstaatliche — als die dem gegliederten Ganzen zugrundeliegende Verneinung seiner eigenen Gegliedertheit; das heißt: obwohl der Staat in viele „besondere Gewalten und Geschäfte zerfällt" und obwohl diese Geschäfte in die Hände einzelner besonderer Personen gelegt werden, darf dennoch jenes Zerfallen nie ein Zerfallen des Staats, jenes Aushändigen nie eine Enteignung des Staats bedeuten. Der Staat bleibt seiner eigenen sowohl sachlichen wie persönlichen Besonderung gegenüber in jedem Augenblick das herrschende Allgemeine; das einzelne Staatsgeschäft muß „in der Idee des Ganzen" bestimmt, die einzelne Person nur um ihrer „allgemeinen und objektiven Qualitäten" willen mit dem Amt betraut sein. Dies ist die Souveränität, und zwar, wie Hegel nun mit einem neuen Ausdruck sagen darf, die „Souveränität des Staats".

An diesem Punkt seiner Geschichte ist der Begriff der Souveränität zur Ruhe gekommen. Seit die Neuzeit zuerst, den Verhältnissen des sechzehnten Jahrhunderts gemäß, diesen Herrschaftsbegriff als Wesensbestimmung des Staats aufgestellt hatte, war die nächste Frage stets die nach dem Träger der Herrschaft gewesen. Eben aber weil der Souveränitätsbegriff die Herrschaft als das Wesen des Staats bezeichnete und dadurch die aristotelische Trennung von Wesen des Staats und Regierungsform verwischte, ging die Frage nach dem Träger der Souveränität stets über in die nach dem Träger der letzten obrigkeitlichen Gewalt. An Stelle einer rein formalen Staatstheorie erhielt man so höchst materiale Regierungstheorien, bis am Ende in dem als ausschließend gefaßten Gegensatz Volks- oder Herrschersouveränität der ganze Begriff auf das tote Geleise eines innerpolitischen Machtkampfs geriet. Hegel war der erste, der nun dem Souveränitätsbegriff wieder wissenschaftliche Lebenskraft lieh. Indem er hier grundsätzlich zunächst die Souveränität rein als solche, noch ohne ausdrückliche Beziehung auf ihre menschlichen Träger, entwickelte, schuf er Namen und Begriff der Staatssouveränität. Das Wort bezeichnet zunächst nichts weiter als das Wesen des Staats.

Es ist höchst charakteristisch, wie Hegel dies Wesen jetzt, im Anschluß an jenes Verhältnis der Souveränität zur „Besonder-

heit" des Staatslebens, genauer zu fassen sucht. Für dieses Verhältnis, das im gewöhnlichen friedlichen Zustand in dem unbewußten Aufbau des Ganzen durch das Eigenleben der Teile und der bewußten Selbsterhaltung des Ganzen durch Inanspruchnahme der Teile besteht, gibt es nach Hegel einen Vergleich und einen Gattungsbegriff. Verglichen wird dem Staat das Verhältnis des Organismus zu seinen Organen; zugeordnet wird der Staat dem Verhältnis, das zwischen dem freien Willen und seinen Entschlüssen besteht, in deren keinem er aufhört freier Wille zu sein; er ist eben gleichzeitig „Substanz" und „Subjekt", Dasein und Wille; und dem bewußten Leitgedanken Hegels, die „Substanz zum Subjekt zu erheben", also die Welt als geistbeherrscht und geistdurchdrungen zu erweisen, entspricht es, daß, wie ja schon nur die „Willensfreiheit", nicht der „Organismus", mehr als ein Gleichnis bedeutet, der Staat nur dadurch „Substanz" ist, nur dadurch Dasein hat, daß er „Subjekt", Wille ist. Die „substanzielle" Souveränität des Staats verwirklicht sich in der „subjektiven" Persönlichkeit des Monarchen.

Der Monarch ist nicht „souverän" — das ist nur der Staat —, sondern er ist Person. Die Persönlichkeit, die dem Staate im Begriff der Souveränität zugeschrieben wird — Souveränität als die Willensfreiheit des Staats —, diese „Persönlichkeit" existiert nur „als Person"; die „Individualität des Staats" — wieder ein anderer Ausdruck für seine Souveränität — verlangt ein „Individuum", den Monarchen. Das Individuum ist das „schlechthin aus sich Anfangende", es ist weiter nicht abzuleiten, nicht aus Teilen zusammenzusetzen, es ist hinzunehmen, so wie es ist. Eben deswegen muß das Staatsoberhaupt Individuum sein, damit der letztentscheidende Wille im Staate diese frag- und antwortlose Ursprünglichkeit hat. Es muß Individuum sein; aber damit ist noch nichts über die Art seines Herrschaftsursprungs gesagt. Gleichwohl erwähnt Hegel an dieser Stelle, und nicht etwa, wie man erwarten würde, zum nachher behandelten Begriff der Erblichkeit, als die „am nächsten zutreffende", wenn auch argen „Mißverständnissen" ausgesetzte Vorstellung des hier von ihm entwickelten Wesens der Monarchie die Idee des Gottesgnadentums. Er ist sich vielleicht kaum bewußt, daß er den Begriff durch diese Verpflanzung völlig entwurzelt. Er selber, wenn er 1802 von der obersten Behörde seines Systems der Sittlich-

keit sagte, sie sitze im Rate des Allerhöchsten, und diese ihre Göttlichkeit unmittelbar ableitete aus ihrer „Natürlichkeit", aus ihrer rein auf das naturhafte Greiswerden begründeten Stellung, war, obwohl damals noch nicht Monarchist, dem Begriff des Gottesgnadentums näher als jetzt, wo er ihn nicht mehr aus der „Natürlichkeit", sondern aus der „Persönlichkeit" des Fürsten herzuleiten bemüht ist. Die geläufige Vorstellung, für die Gottesgnadentum und geregelter Thronerbgang zusammengehören, trifft das Wesen der Sache, das Fürstentum „aus eigenem Recht"; Hegel, der das Gottesgnadentum zu begreifen sucht aus der Notwendigkeit einer obersten grundlos entscheidenden Stelle im Staat, stützt es letzthin nicht auf „eigenes", sondern auf des Staates Recht; und wenn man einen Grundzug der neueren politischen Ideenentwicklung darin erkennt, daß der Staat dahin strebt, alle selbständigen Berechtigungen in Staatsrecht umzuschaffen, so gehört diese Hegelsche Platzverschiebung des Gottesgnadentums hierher. Höchst folgerecht führt sie den Denker zu dem sonst geradezu widersinnigen Unternehmen, Ansätze des Gottesgnadentums auch in der antiken Republik zu suchen, und zwar einesteils in dem „ersten Mann", andererseits in der politischen Rolle der Orakel und Vorzeichen. Und wie Hegel im Daimonion des Sokrates überhaupt den Vorklang der Allherrschaft des „Subjekts", die ihm das christliche Weltalter kennzeichnet, erblickt, so sieht er hier in diesem unbedingten Entscheidungsanspruch des Ichs insbesondere die Ahnung des monarchischen Gedankens. Es ist 1820 wie schon 1805: Freiheit des Fürsten und Freiheit der Bürger, beide dem antiken Staate fremd, gehören zusammen, sie wurzeln beide in dem gleichen unantiken Begriff des freien Willens, der das moderne Staatsganze, in dem sie beide zusammengehören, aus sich hervortreibt.

Der Monarch ist nicht souverän: das ist nur der Staat; aber die Souveränität ist monarchisch: der souveräne Staat verlangt das monarchische Individuum. Dadurch daß dieses Individuum zwar verantwortungslos entscheidet, aber eben doch den Staat zur Voraussetzung auch seiner verantwortungslosen Entscheidungen hat, wird nun und erst nun für Hegel ein Begriff notwendig, in welchem die vernünftige Notwendigkeit des Staats und die unbegreifliche Zufälligkeit der entscheidenden Person zusammenkommen; und als solch das Wesen der fürstlichen Ent-

scheidungsgewalt vollendender und die Zuspitzung des souveränen Staatswillens zum persönlichen „letzten Selbst“ aussprechender Begriff bietet sich ihm der des Erstgeburtsrechts. Die „Legitimität“ oder, wie Hegel lieber sagt, die „Majestät“ des Fürsten ist so die Wiedereinreihung der zufälligen fürstlichen Person, „dieses Individuums“, in die vernünftige Gesetzlichkeit des Staatsganzen. Die Zufälligkeit des Fürsten, seine „Persönlichkeit“, war eine politische Forderung; durch die „Legitimität“ wird diese Zufälligkeit wieder in eine feste, über Zufälle erhabene Rechtsordnung eingebaut. Erst dadurch ist die Staatseinheit gesichert gegen die Gefahr, „in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden“, und „dem Kampf der Fraktionen gegen Fraktionen um den Thron entnommen“. Wenn Hegel für die monarchische „Persönlichkeit“ noch den ersten Mann der Republik zum Vergleich heranziehen konnte, so hört das jetzt auf; die fürstliche Familie wird ein notwendiges Stück des Staatsideals; Hegel lehnt jede utilitaristische Begründung der Thronerblichkeit aus dem „Wohle“ des Staats oder des Volks als falsch und zweischneidig ab. Der Übergang vom Begriff fürstlicher Macht überhaupt zu ihrer Verwirklichung im Erbfürstentum geschehe vielmehr mit der gleichen durch keinen auf Zwecke gehenden Nebengedanken unterbrochenen Folgerichtigkeit, wie — im ontologischen Gottesbeweise der Übergang vom Begriff Gottes zu seinem Dasein; Hegel hat diesen Beweis bekanntlich gegen Kant wieder zu retten gesucht. Übrigens aber bleibt es dabei, daß der Begriff des Gottesgnadentums von ihm nicht mit der Legitimität, sondern mit der Staatsfunktion des Fürsten zusammengestellt wird; die Legitimität ist eine Notwendigkeit, aber nicht aus sich selber heraus, sondern aus dem Wesen des Staats; indem Hegel sie bewußt nicht „auf ein positives Recht“ begründet, sondern auf die „Idee“, bleibt er seinem Grundgedanken, der Ableitung des Staats samt allem, was darinnen ist, aus dem Willen in beinah gefährlichem Maße treu.

Die bis jetzt behandelten „drei“ Momente der fürstlichen Gewalt — Staatssouveränität, persönliche Zufälligkeit, natürliche Einsetzung — umschreiben sie nur im Verhältnis zu sich selbst, nur in ihrer „Selbstbestimmung“. Nach Hegels Gewaltbegriff muß sie aber in sich auch ein Verhältnis zu den beiden anderen Gewalten, der ausführenden und der gesetzgebenden,

haben. Jenes Verhältnis äußert sich darin, daß die höchsten beratenden Stellen, die dem Fürsten die objektiven Unterlagen seiner Entscheidungen vorzulegen haben und die, eben weil nur ihnen das „Objektive der Entscheidung" obliegt, im Gegensatz zu dem rein „subjektiv" beschließenden Fürsten allein „verantwortlich" gemacht werden können und müssen, vom Fürsten nach unbeschränkter Willkür besetzt werden. Das andere Verhältnis der fürstlichen Gewalt, das zu „Verfassung und Gesetzen", in denen der Staat ja erst eigentlich seine „Allgemeinheit" bewährt, liegt im „Gewissen des Monarchen" und im „Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen", welche, wie auf ihnen das Recht des Fürsten ruht, so selber auch wieder sich auf sein Dasein gründen. Diese durchgängige Gegenseitigkeit, das wechselweise Sichbedingen etwa von öffentlicher Freiheit und Thronerblichkeit, bildet die Grundlage des Staats. „Liebe des Volkes, Charakter, Eide, Gewalt" können nur als „subjektive Grundlagen" angesehen werden, die „objektiven Garantien" aber liegen nur in den „Institutionen". So wird die fürstliche Gewalt durch den Kreis des ganzen Staatslebens durchgeführt. Das gleiche geschieht nun mit der „Regierungsgewalt".

Diesen Namen gibt Hegel der Verwaltung. Es wurde schon gesagt, wie er hier auch inhaltlich Montesquieu gegenüber etwas Neues in die Staatswissenschaft einführte. Und nicht bloß Montesquieu und der Gewaltenlehre gegenüber. Zwar stammt der Begriff der „Regierung", in seiner Anwendung auf die Verwaltungsgeschäfte, schon aus dem achtzehnten Jahrhundert, und Hegel hatte ihn früh in dieser Bedeutung überkommen. Aber einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der staatlichen Funktion des Fürsten und derjenigen der „Regierung", wie ihn Hegel mit seiner Gewaltenlehre aufbringt, hatte das achtzehnte Jahrhundert nicht gesehen und nicht sehen können; die Auffassung der Beamten als fürstlicher Diener stand hier im Wege. In Wahrheit herrschte zwar diese Auffassung wenigstens in der Praxis nicht unbedingt; so gab es in Hegels Heimat schon Ansätze zu einem Dienstrecht und damit zu einer selbständigen Stellung der Beamten gegenüber dem Fürsten; der jüngere Moser hatte mit aller publizistischen Leidenschaft gegen den ihm naiv entgegengetragenen Grundsatz gekämpft: wenn der Fürst sein Land verderben wolle, so habe der „fürst-

liche Diener" dies zu hindern weder Pflicht noch Recht; und in Preußen hatte Stein schon vor Jena ein unabhängiges Staatsministerium zu schaffen gesucht, war freilich darüber gefallen. Immerhin ist es auffallend, wie früh Hegel dem Beamtentum in seinem politischen System eine bedeutende Stelle einzuräumen bestrebt ist. Galt seine Tätigkeit 1802 noch als die bloße Auswirkung des Volkslebens, von welcher Ansicht auch noch 1820 die grundsätzliche Bestimmung der Verwaltung als einer „subsumierenden", nicht selbst entscheidenden oder organisierenden Tätigkeit übrig bleibt, so wird ihm schon 1805, wenn auch ohne systematische Folgen, eigentümliche Bewertung zuteil; und zwar wird es, entsprechend dem damaligen Leitgedanken, im Staat den Zusammenhang von Ständen und Standesgesinnungen zu zeigen, als eigener Stand dargestellt; gleichwie den verwandten Ständen des Offiziers und Gelehrten, und anders als den nicht zur Regierung gehörigen Erwerbsständen, wurde ihm die moderne „Moralität", und das hieß: die Freiheit von ständischer Gebundenheit des sittlichen Lebens, zugeschrieben. In dieser Verbindung kam Hegel damals, 1805, auf den eigentümlichen Gedanken, im Beamtenstand sei, was man öffentliche Meinung nenne, wahrhaft vertreten; er sei „der wahre gesetzgebende Körper"; ganz ähnlich wie er wenige Jahre später administrative „Kollegien" und „Reichsstände" als Mittler zwischen Fürst und Volk gleichwertig nebeneinanderstellte. Dieses 1805 gezeichnete Bild mag in manchem, so in der ja durchaus nicht selbstverständlichen Zusammenstellung des Beamten mit dem Offizier, nach dem preußischen Landrecht entworfen sein; im wesentlichen aber, vor allem in der Gleichsetzung von Bureaukratie und „allgemeinem Willen" sowie in der Charakterisierung der Standesgesinnung des Beamten als „Moralität", ließe es sich weit besser an dem Preußen von 1820 erklären als aus irgendwelchen Hegel 1805 naheliegenden Zuständen und Theorien. In Wirklichkeit ist Hegels Theorie des Beamtentums nachher von dieser vorpreußisch-preußischen Haltung wieder abgerückt; von praktischen Lebenserfahrungen mag da die bayrische Zeit mitgewirkt haben, wenn er auch gerade in Bayern erstmalig das Beamtentum systematisch als eigene „Staatsgewalt" dargestellt hat; theoretisch ist es aber insbesondere der Gedanke der Selbstverwaltung — 1805 von

dem Systematiker noch kaum gestreift, obwohl schon in der Reichsverfassungsschrift stark ausgesprochen —, welcher 1820 in die Philosophie der Verwaltung eindringt und das Bild des Beamtentums verwandelt; dadurch, daß die Selbstverwaltung 1820 jene 1805er Gleichsetzung von Verwaltung und „allgemeinem Willen" in gewissem Sinne innerhalb der Verwaltung wieder als besondere Institution darstellt, wird da außerhalb der Verwaltung Raum für eine eigene Volksvertretung. Und insofern die Selbstverwaltung insbesondere der Städte damals in Preußen allerdings diese wichtige Ergänzung des staatlichen Beamtentums war und als solche galt, entspricht doch das Bild erst so, wie es Hegel 1820 entwirft, wirklich den preußischen Verhältnissen.

Wie wichtig ihm die Selbstverwaltung ist, zeigt sich daran, daß er mit ihr beginnt. Er denkt als ihren Gegenstand, seinem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft entsprechend, die dieser angehörenden „gemeinschaftlichen besonderen Interessen" und will sie ausgeübt wissen durch die „Gemeinden, . . . Gewerbe und Stände und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter u. dgl."; da ihre „Autorität . . . mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht", sind sie zu wählen, wobei jedoch dem Staat das Recht der „Bestätigung und Bestimmung" vorbehalten bleibt, wie denn überhaupt die ganze Selbstverwaltung staatlicher Aufsicht bedarf. Auf der Selbstverwaltung und dem dadurch zwar geweckten, aber von selber in den „Geist des Staates" umschlagenden „Korporationsgeist" ruht das „Geheimnis des Patriotismus" und insofern „die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat". Aus dieser inneren Begründung des Gedankens der Selbstverwaltung gewinnt Hegel nun die Freiheit, im Gegensatz zu seinen eigenen frühesten Ansichten über diese Seite der Sache und im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht der Zeit, mit souveräner Nichtachtung über die Frage ihrer äußeren Zweckmäßigkeit hinwegzugehen. Die beliebte und einst von ihm selbst vorgebrachte Empfehlung, daß sie billiger sei, erwähnt er nicht; die andere, daß sie bessere Arbeit leiste, lehnt er gar als unwahr ab. Es kommt eben gar nicht auf die Zweckmäßigkeit an, sondern, wie er nun mit einem gewissen Humor, der doch auf tiefem Ernste ruht, es sagt: darauf daß „die mühselige oder törichte Besorgung solcher ge-

ringfügigen Angelegenheiten in direktem Verhältnis mit der Befriedigung und Meinung steht, die daraus geschöpft wird."

Nachdem so in der Selbstverwaltung die Seite des Beamtentums entwickelt ist, die 1805 als sein Verhältnis zur „öffentlichen Meinung" angesehen wurde, wird die eigentliche Behördenorganisation durchgegangen. Sie beruht auf einer inneren Arbeitsteilung. Die untersten „konkretesten", das heißt das Leben im ganzen treffenden Geschäfte müssen nach den „abstrakten" Teilen, in die sie zerfallen, von besonderen Behörden weiter bearbeitet oder vorbereitet werden, die ihrerseits „in der obersten Regierungsgewalt in eine konkrete Übersicht wieder zusammenlaufen". Die Beamtenstellen sind nur nach der erwiesenen Befähigung, nicht nach der Geburt zu besetzen; unter der Mehrzahl der Befähigten trifft dann die fürstliche Ernennung nach Willkür ihre Auswahl. Durch diesen Zusammenhang mit der fürstlichen Souveränität nimmt die „Regierungsgewalt" an der „fürstlichen" teil; war die Ernennung noch „zufällig", so hat nach der Ernennung der Beamte „ein der Zufälligkeit entnommenes Recht". Er ist weder „fahrender Ritter", der ohne Auftrag dem Gemeinwohl dient, noch „Staatsbedienter" — Hegel verwirft also den in Preußen noch ganz geläufigen Namen —, der „bloß nach der Not ohne wahrhafte Pflicht und ebenso ohne Recht seinem Dienste verknüpft wäre"; sondern wie überall besteht auch für den Beamten das Wesen der Verfassung darin, daß sein besonderes Interesse, sein Recht, mit dem allgemeinen, mit seiner Pflicht, eins ist; sein Verhältnis zum Staat darf nicht als privatrechtlicher Vertrag gefaßt werden; er legt vielmehr „das Hauptinteresse seiner geistigen und besonderen Existenz in dies Verhältnis", wie er seinerseits darin „Befreiung seiner äußeren Lage . . von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet". So wirkt sich auch in diesem Teil des Staats der „Wille" im Hegelschen Sinn, nämlich das Ganze der „geistigen und besonderen Existenz" des Einzelnen, aus.

Daß die Beamtenmacht sich nicht gegen den Staat und die Regierten selbständig mache, dafür sorgt teils die Hierarchie der Behörden und die darin liegende Selbstkontrolle, teils die Berechtigung der Gemeinden und Korporationen, etwa auch, wo die Selbstkontrolle am Korpsgeist scheitert, unmittelbares

Eingreifen der Souveränität. Am wünschenswertesten aber ist, daß „die Leidenschaftslosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens Sitte werde", und dahin wirkt teils die „sittliche und Gedankenbildung", die dem notwendigen „Mechanismus" der Geschäfte das „geistige Gleichgewicht hält" und ferner — die räumliche Größe des Staats, durch welche die „subjektiven Ansichten" untergehen und sich „die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte" erzeugt. Dadurch wird dann — und hier knüpft Hegel wieder an jene Idealisierung von Regierungs- und Beamtenstand aus dem Jenenser System an — dieser Kreis „der Hauptteil des Mittelstandes, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes fällt". Der Gefahr, daß er sich zu einer „Aristokratie" isoliere — Hegel hatte sie vor drei Jahren an dem württembergischen „Schreiberstand" dargestellt und fällt auch jetzt infolgedessen unwillkürlich in den württembergischen Anklang „Herrenschaft" — dieser Gefahr wird gesteuert „durch die Institutionen der Souveränität von oben herab und der Korporationsrechte von unten herauf". Die Idealisierung von 1805 ist hier um einen neuen Zug bereichert, insofern Hegel dem Beamtenstand den Ehrentitel des „Mittelstandes" beilegt; der Ausdruck ist damals noch jung, und in dem Munde des Kenners der aristotelischen Politik ist die Anknüpfung an den Begriff der *μέσοι*, auf denen der Grieche den guten Staat sich gründen läßt, gewiß. Aristoteles meint freilich, mehr in dem Sinne wie der Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts den Gedanken aufnahm, einen wirtschaftlichen Mittelstand; Hegel — höchst bezeichnend, da eben bei dem Begründer des besonderen Gesellschaftsbegriffs die Stände des Aristoteles aus dem Staat herausgewiesen und im Staat nur noch politische Beziehungen gelten gelassen wurden — ignoriert diese wirtschaftliche Seite ganz und überträgt den Namen auf den Beamtenstand, jenen „wahren gesetzgebenden Körper" des Systems von 1805. Die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge werden uns bald beschäftigen.

Die dritte der Gewalten ist die, mit der Hegel im Namen und wesentlich auch in der Sache auf der Locke-Montesquieuschen Linie bleibt: die „gesetzgebende". Im Hegelschen System ist sie, trotz der ausführlichen Behandlung durch die Reichsver-

fassungsschrift, die jüngste. Der Fürst war 1805, in dunkler Form schon 1802, im System aufgestellt, das Beamtentum als selbständiger Faktor 1805; die Volksvertretung problematisch in Nürnberg, unbedingt erst 1817. Die späte Jahreszahl darf freilich nicht übertrieben bewertet werden. Wenn die Reichsverfassungsschrift, welche zwar kräftig, aber rein aus Gründen der Nachgiebigkeit gegen den nun einmal dahin gerichteten Zeitgeist eine Volksvertretung befürwortete, es noch durchaus verständlich erscheinen ließ, wie der Systematiker gleichzeitig und später sich noch nichts von dieser Institution wissen machte, so würden die brieflichen Äußerungen der bayerischen Jahre schon keinen Zweifel darüber lassen, daß ein ausgeführteres System in jenen Jahren die Volksvertretung nicht umgangen haben würde; und zum Überfluß fordert wenigstens die frühe Nürnberger Propädeutik wirklich immerhin schon Kollegien „oder" Reichsstände. Württembergs innere Kämpfe hatten Hegel dann zuerst eine, zwar der Form nach nicht systematische, ausführliche Behandlung des Volksvertretungsgedankens abgenötigt, die doch dem Kenner seines Systems schon deutlich, deutlicher sogar als die flüchtige Behandlung im System von 1817, den systematischen Zusammenhang, in den er ihn hineinstellt, durchscheinen läßt. Es ist der seinem Ursprung nach ja sichtlich revolutionäre Gedanke, daß erst durch die Volksvertretung der Staat als Macht sich zum Staat als Willen ergänzt. In der Rechtsphilosophie von 1820 hat Hegel diesen Gedanken insofern abgeschwächt, als er die Einheit von Macht und Willen, Ordnung und Gesinnung, grundsätzlich auf jeden einzelnen Teil der „Verfassung" bezieht, nicht mehr wie in der Württemberger Schrift sie erst aus dem Zusammenwirken der einzelnen Teile hervorgehen läßt. Aber auch 1820 behält die Volksvertretung einen Vorrang und wird in gewissem Einklang mit dem modernen Begriff von Verfassung gehalten, wenn Hegel ihr eine ganz besondere Beziehung auch zu seinem an sich ja altertümlicheren Verfassungsbegriff gibt. Die gesetzgebende Gewalt ist nämlich „selbst ein Teil der Verfassung", und zwar ist die Verfassung einerseits allerdings ihre Voraussetzung, anderseits aber wird sie in der Arbeit der Gesetzgebung selber weiter entwickelt. Das ist ein engeres Verhältnis zur Verfassung, als es für die beiden anderen Gewalten auszusagen gewesen wäre, für die

beide nur gegolten hätte, daß sie die Verfassung voraussetzen, nicht daß die Verfassung auch ihr Erzeugnis ist. Wiederum steckt darin, daß Hegel gleich zu Beginn hier den unmerklichen Wechsel der Verfassung betont, seine eigentümliche Abneigung gegen den revolutionären Begriff der über allen Gewalten feststehenden „geschriebenen" Verfassung, zugunsten jener „Generalklausel", die, wie er vor kurzem in der Württemberger Schrift es ausgesprochen, der Weltgeist allen geschriebenen Verfassungen anhängt. Das Zusammenwirken der drei Gewalten in jeder einzelnen, das Hegel grundsätzlich annimmt, läßt sich im Gegensatz zur „Regierungsgewalt" hier wieder leicht, sogar besonders leicht, durchführen: die fürstliche Gewalt gibt die höchste Entscheidung, die Regierungsgewalt die genaue Übersicht und Vorbereitung der Einzelheiten — Hegel lehnt in der Vorlesung ausdrücklich die Verbannung des Ministeriums aus dem Parlament ab und rühmt in dieser Beziehung die englische Sitte, daß die Minister Parlamentsmitglieder sind; das eigentümliche Organ der gesetzgebenden Gewalt bleibt gleichwohl die Volksvertretung oder wie Hegel bewußt sagt: das „ständische Element".

In der Art wie er die Notwendigkeit dieses „Elements" begründet, wird wieder der besondere systematische Zusammenhang sichtbar, der zwischen dem Hegelschen Verfassungsbegriff und gerade diesem Teil der Verfassung besteht. Während die wechselseitige Durchdringung von Institution und Gesinnung bei der fürstlichen wie bei der Regierungsgewalt mehr eine Nebenbestimmung bleibt, bei der fürstlichen Gewalt wirksam in der „Persönlichkeit" des Fürsten, bei der Regierungsgewalt teils in der Selbstverwaltung, teils in der Berufsethik des Beamten, bildet diese Durchdringung hier in der Volksvertretung das eigentliche Wesen der Sache. Hegel leugnet noch entschiedener als bei der Selbstverwaltung jede Begründung auf Zweckmäßigkeitsrücksichten. Das Volk versteht durchaus nicht am besten, was zu seinem Besten diene; im Gegenteil es ist gerade der Teil des Staats, „der nicht weiß, was er will". Den niederen Beamten gegenüber hat ständische Kontrolle wegen der anschaulichen Kenntnis der Verhältnisse einen gewissen praktischen Wert; die höheren aber können sehr gut ohne Stände regieren und müssen auch im Zusammenwirken mit den-

selben die eigentliche Arbeit tun. Gar die Vorstellung, daß die Stände den besseren Willen haben, ist „pöbelhaft“; man könnte genau so gut bei ihnen gerade eigensüchtige Antriebe vermuten. Auch die „Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit“ liegt bei ihnen nicht anders, ja sogar weniger, als sie in Institutionen wie der monarchischen Souveränität, der Thronerblichkeit, der Gerichtsverfassung liegt. Einzig wesentlich bleibt vielmehr der Gesichtspunkt, daß in den Ständen „das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit . . und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt“. Deswegen ist Öffentlichkeit ihrer Verhandlungen unbedingtes Erfordernis.

Die „formelle Freiheit“ also soll in den Ständen politisch zu ihrem Recht kommen. 1817 hatte es geheißen, daß durch die Stände zur Macht des Staats sich noch sein Wille geselle; jetzt bestimmt Hegel schärfer den Träger dieses Willens; sein eigenes System bietet ihm den Namen dar: der Inhaber jenes zur politischen Existenz zu bringenden „eigenen Willens“ ist die „bürgerliche Gesellschaft“. Damit wird diesem systematisch so ungeheuer wichtigen Begriff des Hegelschen Staatssystems eine Erweiterung seines Inhaltes. Die bürgerliche Gesellschaft hatte vom Staate begrifflich getrennt werden müssen, damit das politische Wesen des Staats rein heraustrete. Jetzt erhält sie dennoch wieder eine politische Bedeutung. Ihre ständische Gliederung war einst, in den Anfängen des Hegelschen Systems, Grundlage und Inhalt des Staates überhaupt gewesen. In der Verdrängung der Stände und Standesgesinnungen in die unterstaatliche Sphäre hatte sich dann die zunehmende Politisierung des Hegelschen Staats vollzogen. Aber nun kommt diese Bewegung, die von sich aus zur monarchisch-demokratischen Staatsidee hatte führen müssen, zum Stocken; die Gesellschaft macht ihre Ansprüche an den Staat geltend; kann sie schon nicht mehr, wie einst im ancien régime, Grundlage des Staates sein, so will sie wenigstens an der einzigen Stelle, wo sie noch Zutritt finden kann, ihre Macht ausüben; nicht ein aus dem modernen übergesellschaftlichen Staatsgedanken geborenes Staatsvolk darf Träger jenes „subjektiven Moments der allgemeinen Freiheit“ sein, sondern statt dessen wieder dieselbe Gesellschaft, die aus

dem Staatsbegriff verwiesen zu haben sich Hegel mit Recht als Verdienst anrechnete. Derselbe Denker, der in der allgemeinen Begründung hier ganz modern staatlich dachte, fiel so in der Durchführung wieder ins Unterstaatliche zurück, im Einklang freilich mit den führenden Geistern — nicht bloß den konservativen sondern auch den fortschrittlichen — der Epoche, nicht im Einklang mit dem selbsterrungenen geistigen Besitz: der Idee des auf der politischen Gesinnung beruhenden, politischen Staats.

Die ganzen Ausführungen über die Stände sind nun aber nicht für sich allein zu verstehen. Es entspringt aus den geschilderten Grundgedanken ein weiterer. Eben weil die Stände nicht eigentlich das „Volk" als Masse vertreten, müssen sie zwischen dieser Masse einerseits und der Regierung andererseits als eine vermittelnde Macht stehen. Weiter ist es ihre Aufgabe, mit der organisierten Regierung zusammen zwischen dem Fürsten und dem Volk zu vermitteln. Sie müssen also „den Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung" verbinden mit den „Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen". So wenig wie der Fürst dürfen sie „Extrem" werden, sondern müssen sich als Mittelsmacht fühlen; man merkt die Württemberger Erinnerungen. Mit diesem zweiten Gedanken findet Hegels Theorie der Ständeversammlung nun wieder den Rückweg aus dem ancien régime in die Gegenwart. Obwohl die Stände die bürgerliche Gesellschaft und nicht das Staatsvolk darstellen, dürfen sie sich nicht, wie es die konservative Theorie etwa in Friedrich Wilhelms IV. berühmter Eröffnungsansprache an den Ersten Vereinigten Landtag ausdrücklich verlangte, als bloße Vertreter ihrer eigenen ständischen Interessen fühlen, sondern sollen „mit der organisierten Regierungsgewalt gemeinschaftlich" auf Grund „des Sinns und der Gesinnung des Staats" gegen eine solche „Isolierung" der besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und Individuen stehen. Und zwar wird dieser Rückweg aus dem, um Schlagworte der unmittelbar folgenden Zeit zu gebrauchen, ständischen in das repräsentative System mit dem Hauptgedanken so verknüpft: nicht obwohl, sondern gerade weil die Stände die Gesellschaft und nicht das Staatsvolk repräsentieren, seien sie fähig, das Gegengewicht gegen jene „Isolierung" zu bilden, welche ja

in ihrer Steigerung schließlich zu einer „Menge“ und zur „bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat“ führen müßte.

Auf dieser eigentümlich verwickelten Gedankengrundlage beruhen nun die Einzelheiten der Durchführung. Die Ständeversammlung muß um ihrer vermittelnden Stellung willen aus sich selbst „eine existierende Mitte“ hervortreiben, gleich wie der Fürst zu ähnlichem Zweck einer ihm selbst gegenüber eigenständigen Regierungsgewalt bedarf. So ergibt sich die Notwendigkeit von Virilstimmenbesitzern, die mit dem Fürsten die „Natürlichkeit“, in diesem Fall den erblichen an der Familie haftenden Sitz in den Ständen, gemeinsam haben. Aus diesem politischen Grund muß das von Hegel in der Gesellschafts-, Rechts- und Familienlehre verworfene Institut des Majorats — die Unabhängigkeit eines Besitzes gegen jedermann, auch den Besitzer selbst — bestehen bleiben, soweit es eben zu diesem politischen Zweck nötig ist. Hegel berührt sich da mit dem auch sonst in den Jahrzehnten seit der Revolution, und von ihm selbst schon 1802 und 1805, geäußerten Gedanken, daß der Adel nur durch Politisierung auf die Dauer wieder lebensfähig gemacht werden könne. Neben den Virilstimmen setzen sich die Stände zusammen aus „Abgeordneten“, welche die bürgerliche Gesellschaft „als das was sie ist“, das heißt nach ihren „ohnehin konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen“, abordnet, die ihrerseits auf die Weise „einen politischen Zusammenhang erhalten“. Gleichwohl müssen die Abgeordneten — und hierin bricht wieder die moderne Vorstellung durch — von ihren Abordnern unabhängig sein, dürfen keine Instruktionen oder Mandate bekommen; die Versammlung muß „eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam beratende“ sein; wieder merkt man die Erinnerung an die Württembergischen Stände von 1815 mit ihren abgelesenen Reden und fehlenden Debatten. Die Bürgschaft der Geeignetheit liegt — man beachte die Sperrungen — am ehesten „in der durch wirkliche Geschäftsführung in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die Tat bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntnis der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft und dem dadurch gebildeten und erprobten obrig-

keitlichen Sinn und Sinn des Staats". So hatte er auch schon für Württemberg anläßlich der „Schreiber" in den dortigen Ständen geurteilt. Gegen Zensus ist er ebenso wie schon 1817; mag Vermögen Bedingung sein für die Wahl zu Ehrenämtern; so wird es von selbst auch für die daraus ja hervorgehenden Stände ins Gewicht fallen. Gegen den Wahlgedanken verhält er sich skeptisch. Gehört der Abgeordnete, was sowohl um des Vertrauens wie um der Sachkenntnis willen nötig ist, der wählenden Korporation selbst an, so wird die Wahl „entweder überhaupt etwas Überflüssiges oder reduziert sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür". „Repräsentanten" sind die Abgeordneten ja überhaupt eben nicht von „Einzelnen", sondern von „Sphären". Auch die uns von 1817 her bekannten Gründe, daß das atomistische Wahlrecht Gleichgültigkeit der Wähler und dadurch die Gewalt „Weniger, einer Partei" schaffe, hören wir wieder; daß eine Partei Organisation nicht Weniger sondern gerade der Vielen sein könne, ist ihm, wie wir schon wissen, ein unbekannter Gedanke. Zweikammersystem empfiehlt er teils aus dem praktischen Grunde, einen Instanzenweg zu schaffen, teils und vor allem, um den Grundgedanken der Virilstimmen, die „Vermittlung" zwischen Regierung und Volk, sichtbar und wirksamer zu gestalten. Es ist höchst auffallend, daß er hier diesen von Eschenmayer stammenden Gedanken Wangenheims zugrunde legt, den er in der Württemberger Schrift, die von Wangenheim inspiriert sein sollte, nur ganz gelegentlich einmal, und da nicht zur Begründung des Zweikammersystems, gestreift hatte.

An die Lehre von der Volksvertretung fügt Hegel passend einige Paragraphen über öffentliche Meinung, Preßfreiheit und Verwandtes an. Eben weil ihm die Ständeversammlung ganz wesentlich als die organisierte öffentliche Meinung gilt und weil ihm gemäß seinem Begriff von Verfassung nur die sich organisierende Gesinnung wichtig erscheint, können ihm jene lockeren Formen der „Subjektivität" im Staate keine rechte Hochachtung abnötigen. Die öffentliche Meinung wird mit einer merkwürdigen Mischung von Ernst und Ironie behandelt, so immerhin, daß schließlich die Ironie und allerletzt sogar die Grobheit das Wort behält: sie sei der „vorhandene Widerspruch", denn sie enthalte zwar „die ewigen . . Prinzipien der

Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt . . der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustands sowie die wahrhaften Bedürfnisse und . . Tendenzen der Wirklichkeit", zugleich aber auch von all diesem das Gegenteil. Sie ist also sowohl „vox Dei" wie „Volgare ignorante" und muß — man mag an Goethes Unterscheidung von Volkheit und Volk denken — „ebenso geachtet als verachtet werden"; beides praktisch zu verbinden ist nach einem Vorlesungszusatz, den wir heute nach Bismarck leicht verstehen, das Geheimnis des großen Staatsmanns. In der Behandlung der Preßfreiheit mischen sich ein gewisser dem vorjournalistischen Zeitalter eigener Optimismus sowie die Sorge um Freiheit der Wissenschaft mit dem Widerwillen des Philosophen gegen eine Freiheit, zu schreiben, was man will; es sei ja auch nicht erlaubt, zu tun, was man will. Im ganzen atmet der Paragraph eine gewisse souveräne Gleichgültigkeit: durch die Öffentlichkeit der Ständeversammlung wird den Zeitungen wenig zu sagen übrig bleiben — eine Prophezeihung, von der gerade das Gegenteil eingetroffen ist.

Als Inhalte der ständischen Beratung nannte Hegel außer Gesetzgebung und allgemeinen Staatsangelegenheiten die Steuerbewilligung. Dabei erklärte er die Geldsteuer für die einzige dem modernen Staats- und Freiheitsbegriff angemessene Abgabe; neben dieser seit 1789 allmählich selbstverständlich gewordenen Ablehnung von Naturalleistungen und Diensten vermied er, im Jahre des hart umstrittenen preußischen Steuergesetzes, auf die einst genauer behandelte Frage der Steuerquellen sich weiter einzulassen. Die Leistungen, die der Staat von seinen Bürgern zur Verteidigung gegen Feinde fordert, werden ausdrücklich von der Behandlung an dieser Stelle ausgeschlossen. Man kann sagen, daß Hegels ganzer Verfassungsbegriff und seine ganze Lehre von der Ständeversammlung an diesem Punkte der Stoffverteilung hängt. Das Heer gehört nicht zur inneren Staatsverfassung; da wo Hegel den Patriotismus, die Staatsgesinnung, als die subjektive Seite der Verfassung aufzeigt, lehnt er ausdrücklich ab, daß man unter Patriotismus hauptsächlich die außerordentlichen Anstrengungen in außerordentlichen Verhältnissen verstehe; ihm ist Patriotismus die staatsbürgerliche Gesinnung schon in Friedenszeiten. Da ihm nun der innere Aufbau der staatlichen Ordnungen, welcher von

dieser Gesinnung erfüllt wird, als ein gegliedertes Gebilde erscheint, so nimmt die Gesinnung überall verschiedene Formen an und darf, ja soll es. Die demokratische Unterscheidungslosigkeit des kriegerischen Patriotismus darf Hegel deswegen hier nicht mitbehandeln; sie würde sein ganzes kunstreiches Gebilde der inneren Staatsverfassung umwerfen. Nicht umsonst hatte er doch seit der Reichsverfassungsschrift von 1801 jene schroff einseitige Definition des Staats als Macht über Bord geworfen. Damals hatte auch er sich den demokratisch-gleichmachenden Konsequenzen eines solchen Staatsbegriffs nicht ganz versagen können; sowohl die Begründung der Volksvertretung wie die der persönlichen Freiheit lagen auf dieser Linie. Seitdem hatte er den damals schon erfaßten Gedanken des Staats als durchgegliederten Gebildes ständig weiter ausgebildet bis zum Begriff der ebenso „substantiell" vernünftigen wie „subjektiv" belebten „Verfassung" von 1820. Es war eine großartige Lösung, die er jetzt, nach manchem vergeblichen Ansatz, dem Problem gab, wenn er den Staat, und zwar den Staat des „inneren Staatsrechts", doppelt behandelte, einmal als „innere Verfassung für sich" und dann als „Souveränität gegen außen". Es ist beidemal derselbe Staat, noch nicht der Staat unter Staaten, wie er im Abschnitt vom „äußeren Staatsrecht" abgehandelt wird, sondern noch der Staat rein als einzelner betrachtet. Aber erschien er bisher von innen gesehen als der reich gegliederte Organismus der „Verfassung", so nun von außen als die gliederungslos einfache Souveränität. Souveränität war auch der Grundbegriff der inneren Verfassung gewesen; aber da hatte sie das einheitliche Zusammenwirken aller Glieder des Ganzen bedeutet; jetzt nimmt der Begriff ein strengeres Aussehen an; er bezeichnet nunmehr die bedingungslose Unterordnung, ja das „Verschwinden" aller Glieder im ganzen. Im fürstlichen „Individuum" laufen so die beiden Erscheinungsweisen der „Staatsindividualität" zusammen; im Friedensstaat sicherte es die „Entfaltung" und das „Bestehen" der einzelnen Glieder, im Kriegsstaat verkörpert es die gegen alles Einzelne, „Leben, Eigentum und dessen Recht", negative Macht. In der Flugschrift einerseits, im System der Sittlichkeit andererseits hatten 1802 die beiden Definitionen des Staats als kriegerischer Macht und des Staats als sittlichen Gliederbaues unverbunden neben-

einander bestanden; jetzt sind sie sowohl im Begriff des Staats als „Individualität", die nach innen mannigfaltig und reich, nach außen einheitlich und ausschließend ist, wie auch in der anschaulichen Erscheinung des fürstlichen „Individuums" systematisch zusammengezwungen.

Wie also erst hier die fürstliche Gewalt in ihrer eigentlich absoluten, in keinen gesetzlichen und verfassungsmäßigen Zusammenhang mehr eingeordneten Betätigung behandelt wird, als die Stelle, der es „unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte usw. zu unterhalten, Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen", so erscheint nun auch hier erst das Heer. Nicht also, um es noch einmal zu sagen, im Rahmen der patriotischen Gesinnung, sondern aus der harten Macht des Staats über alles „Einzelne und Besondere" leitet Hegel die Pflicht der Einzelnen ab, für die Unabhängigkeit des Staats „Eigentum und Leben, ohnehin ihr Meinen und alles . . was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist" aufzuopfern. Von Gesinnung ist deshalb hier folgerechterweise nach Hegels gesamter Einteilung gar nicht die Rede — die gehört in die „innere Verfassung"; es handelt sich einfach um Notwendigkeit und Pflicht. Und zwar um eine allgemeine Notwendigkeit — Hegel erneuert seine alten Sätze von 1802 zur philosophischen Rechtfertigung des Kriegs überhaupt, die aber nicht für eine Rechtfertigung des einzelnen Kriegs gelten dürfe, — und um eine allgemeine Pflicht. Neben die allgemeine tritt jedoch der Natur der Sache entsprechend, weil der Kriegsstaat eben nur die eine Seite des Staats ist, die besondere Pflicht: der Kriegerstand, das stehende Heer; auch dessen Rechtfertigung also darf nicht aus Zweckmäßigkeitserwägungen versucht werden. Und zwar wird das stehende Heer für Teilstreitigkeiten zu verwenden sein, für Kriege dagegen, wo „der Staat als solcher, seine Selbständigkeit in Gefahr kommt" und die dann, „wenn so das Ganze zur Macht geworden ist", von selber aus der Verteidigung zur Eroberung übergehen, „ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf". So vollendet sich in Heer und Heerfürst der Staatsbegriff; daß es kein äußerlicher Abschluß ist, sondern daß wirklich die gleiche Kraft, die den Friedensstaat belebt, sich im Kriegsstaat

offenbart, beweist für Hegel der geschichtlich aufzeigbare Zusammenhang von innerer und äußerer Politik. Der Systematiker antizipiert das Leitmotiv der Lebensarbeit des größten Historikers.

Wir haben Hegels Staatsbild von 1820 zunächst, soweit es möglich war, nur in seinem inneren systematischen und biographischen Zusammenhang entwickelt; es ist nun der Ort erreicht, wo die Schilderung des Staats selber beendet ist und, da das systematische Verhältnis des Staats zu der unterstaatlichen Sphäre, die Ethik des Staats also, ebenfalls Behandlung gefunden hat, nur noch die Metaphysik des Staats aussteht; und so wird zweckmäßig hier, wo das Material zur Beantwortung vollständig vorgelegt ist, die Frage nach den preußischen Zügen dieses Hegelschen Staates von 1820 aufzunehmen sein.

Daß solche Züge vorhanden sind, wurde gelegentlich gestreift, und dem Leser wird selbst schon manches aufgefallen sein. Beginnen wir mit dem Letztbehandelten. Die Heeresverfassung, welche Hegel schildert, ist die preußische, und zwar die preußische von 1820 und diese nach der herrschenden Auffassung der Zeit. Das preußische Heer ist in jenen Jahrzehnten zwischen Boyen und Roon gekennzeichnet durch das Nebeneinander zweier auf verschiedenen Unterlagen und grundsätzlich sogar zu verschiedener Verwendung errichteter Organisationen, Landwehr und Linie. Während jene auf dem Gedanken der allgemeinen Wehrpflicht ruhte, wie er sich unter den außerordentlichen Anforderungen der Erhebungszeit durchgesetzt hatte, und während in ihr die innere Verwandtschaft des neuen Staatsgedankens mit dem der antiken Demokratie zum Ausdruck kam, war die Linie im wesentlichen das alte stehende Heer der vorrevolutionären Zeit. Beide Organisationen wurden in Ausbildung und Friedensgliederung voneinander getrennt gehalten. Die Absicht aber war, daß auch in der kriegerischen Verwendung dieser Unterschied, soweit tunlich, in Kraft bleiben solle. Die Mobilisierung erfolgte unter Umständen getrennt, und wenn die Linienregimenter schon vor dem Feinde standen, so verließen die Landwehrregimenter vielleicht eben ihre Garnisonen. Gerade der Organisator des preußischen Volksheeres hatte gleichzeitig das Ziel — nach den Worten seines Biographen: — das Wesen des miles perpetuus, seine Beweglichkeit und

Schlagfertigkeit, bis zur höchsten Potenz zu steigern. Es herrschte ferner, und wieder vorzüglich schon bei Boyen selbst, die Vorstellung, daß die Landwehr nur für Existenzkriege, also nur zur Verteidigung der staatlichen Unabhängigkeit, verwendet werden dürfe; so daß, wie man nun je nach der politischen Stellung mit Befriedigung oder mit Ingrimm feststellen konnte, die preußische Regierung zu einer kriegerischen Politik großen Stils, die dem wehrbaren Volke nicht einleuchte, unfähig sei, da sie für eine solche nur über die Linie verfügen würde. Wir sehen, es ist Zug für Zug das Hegelsche Bild, mit dem einen Abstrich, daß Hegel die demokratischen Folgerungen des Wehrpflichtgedankens entkräftet, indem er die Wehrpflicht aus dem Rahmen des „Patriotismus" und der „Verfassung" herausstellt. Aber im übrigen stimmen Abbild und Urbild genau überein. Hegel hat nun zwar den Gedanken der allgemeinen Wehrpflicht schon in einer Gymnasialrede von 1811 im Sinne der universellen Ausbildung als etwas „in der Natur der Sache" Liegendes, nur nach und nach ganzen Ständen Fremdgewordenes gepriesen; aber wie sein Verhalten zu dem Sohne des Freundes Niethammer 1813 und dann die Äußerung an seine Schüler 1815, daß sie sich freuen könnten, in Ruhe ihren Studien nachzugehen, sowie noch eine diesem Gedanken nachklingende Wendung in der Heidelberger Antrittsrede von 1817 zeigen, ist ihm jene 1811er Empfehlung des „allerhöchst anbefohlenen" Unterrichts der Oberklasse in „militärischen Übungen" schwerlich sehr aus dem Herzen gekommen. Nimmt man nun hinzu, daß das in der Rechtsphilosophie zugrundegelegte dualistische Heeressystem damals nur in Preußen bestand und allenthalben, in Furcht, Geringschätzung oder Hoffnung, als das Charakteristikum dieses Staates angesehen wurde, so darf man hier mit bestem Gewissen Abhängigkeit des Berliner Professors von dem damaligen Preußen annehmen.

Nicht so einfach liegt die Sache an anderen Punkten. Für die Einzelheiten des Rechts, insbesondere des Familienrechts, konnte zwar vielfach auf das preußische Landrecht verwiesen werden, aber Hegels Studium des Friderizianischen Gesetzbuchs liegt am Ausgang der 90er Jahre, und teilweise Abhängigkeit seines Staatsbildes mußten wir schon für das System von 1802, also für die Zeit entschiedener Abneigung gegen den

preußischen Staat, vermuten. Andererseits geschah die Erweichung des friderizianischen Ständegedankens und das Zurücktreten des Adels hinter das Beamtentum im letzten Jenenser System, noch ehe der große Umsturz des alten Preußens in der Wirklichkeit erfolgte.

Der wirtschaftliche Individualismus, überhaupt die „soziale Freiheit", in der wir seit Treitschke einen Grundzug des damaligen Preußens zu sehen gelernt haben, sind Grundkräfte auch der Hegelschen Rechtsphilosophie; aber wir finden sie, längst ehe sie in Preußen zur Herrschaft kommen, bei Hegel wirksam; wir sahen sie mit dem Ursprung seiner Staatsidee gleichzeitig entspringen; wir sahen, wie die ganze innere Entwicklung seines Staatssystems in Jena von dem Stachel des Problems einer Ausgleichung des politischen und des sozialen Freiheitsgedankens vorwärtsgetrieben wurde. Die A. Smithschen Einflüsse, unter denen wir Hegel 1802 erblickten, wurden um jene Zeit auch im preußischen Beamtentum und später im Staat herrschend; so erklärt sich dies größte und grundsätzlichste Zusammentreffen Hegels mit dem Staat, in dem er die Jahre seiner stärksten Wirksamkeit zubrachte. Andererseits sind auch die Gegengewichte gegen den wirtschaftlichen Individualismus, sind insbesondere Hegels Hoffnungen auf die „Korporation" zurückzuverfolgen ins System von 1802; sie mit der preußischen Reaktion gegen die Hardenbergsche Zerstörung der Zünfte zusammenzubringen, verbietet sich außerdem schon dadurch, daß Hegel von Anfang an, was auch noch 1820 sehr deutlich durchschlägt, hier den Ausweg aus den Gefahren des modernen Industriearbeitertums suchte, die jener preußischen Reaktion damals noch kaum in den Gesichtskreis getreten waren; die, auch 1820 durchscheinende, Anregung kam Hegel hier von jenseits des Kanals; auf seine für 1799 bezeugte Beschäftigung mit dem englischen Armengesetz und den Versuchen, es zu reformieren, sind diese Gedanken mit Wahrscheinlichkeit zurückzuführen. Wie wenig überhaupt Hegel in den Fragen der „bürgerlichen Gesellschaft" auf den Staat, dem er angehörte, Rücksicht nahm und wie unverändert er hier seine alten Gedanken weiter vortrug, zeigt der Umstand, daß er, wie schon 1812, nur mit teilweise neuer, nämlich liberaler Begründung, auch 1820 wieder Geschworenengerichte

verlangte, die es in Preußen nur in den rheinischen Landesteilen gab und die von Gentz kurz zuvor als „Axiom der Revolution" bezeichnet und als solches in den Karlsbader Konferenzen einstimmig verworfen waren.

Etwas anders scheint es sich mit den Institutionen der „Verfassung" zu verhalten. Zwar gehen auch hier die Anfänge der Hegelschen Gedanken in allem Wesentlichen durchweg bis in die Jenenser Zeit zurück, aber die letzten Glanzlichter wenigstens scheinen dem Bild bisweilen erst in Berlin aufgesetzt zu werden. Mehr als in den sozialen Fragen könnte sich Hegel hier verpflichtet gefühlt haben, das Verhältnis zwischen seinen Gedanken und der Wirklichkeit Preußens aufzuzeigen. Sehen wir im einzelnen zu.

Das Königtum mit seiner grundsätzlichen Absolutheit, die dennoch, insbesondere in Friedenszeiten, sich faktisch auf ein bloßes Vollziehen der ministeriellen Vorlagen beschränkt, ist zunächst mindestens so sehr, wenn nicht mehr, das der französischen Charte als das Friedrich Wilhelms von Preußen. Entscheidend aber ist auch hier wieder, daß Hegel den auffallendsten Zug seines Bildes, den man am ehesten auf Friedrich Wilhelm abziehen könnte, nämlich das Zurücktreten der persönlichen Eigenart des Königs, schon 1805 in seiner frühesten Deduktion der Monarchie ausgesprochen und seitdem immer wieder als das Kennzeichen eines wohlgeordneten Staates hingestellt hatte. Die freie Ministerernennung, die persönliche Unverantwortlichkeit, das Begnadigungsrecht sind ebensogut französisch und englisch wie preußisch; der Begriff der Ministerverantwortlichkeit ist sogar für das damalige Preußen eigentlich ohne rechte Erfüllungsmöglichkeit und daher dort staatsrechtlich auch noch nicht entwickelt; immerhin war er moralisch seit Stein durchaus vorhanden und hatte sich in der großen Ministerkrise von Ende 1819 auch sichtbar und beinahe öffentlich manifestiert. Die Polemik gegen den Begriff des Gottesgnadentums zeigt den Philosophen ganz in seine Theorien vertieft; er verwirft hier unbedenklich eine Bezeichnung als „irreführend", mit der Preußens König so gut wie alle anderen jeden Staatsakt einleitete.

Bei der Schilderung des Beamtentums scheinen auf den ersten Blick die preußischen Züge sich aufzudrängen. Wenn man

denkt, wie Treitschke jene 25 Jahre von 1815—1840 als die „Aristeia des preußischen Beamtentums" dargestellt hat, als jene Epoche, wo ein hochgebildetes, unantastbar ehrenhaftes Geschlecht in Preußens Ministerien und Regierungen die große Aufgabe der inneren Einigung und Stärkung des bunt zusammengestückten Staats vollendete, die größere der Hineinführung dieses Staats in die deutsche Vormachtstellung wenigstens anbahnte, so fühlt man sich geneigt, die Hegelsche Schilderung ohne weiteres damit zusammenzubringen. Wieder aber stellt sich die unbeugsame Chronologie hindernd in den Weg. Die Hochschätzung administrativer Arbeit lag dem Sohne des württembergischen Finanzbeamten wohl im Blut. Schon das erste System hat den, übrigens vorhegelschen, Gedanken wenn nicht ausgesprochen so doch vorausgesetzt, daß besser als alle „Verfassung" eine gute Verwaltung sei. Die Reichsverfassungsschrift, die sich über das Vielregieren lustig macht, stellt doch dabei schon ein ähnliches Beamtenideal auf, wie es nachher breit im System von 1805 erscheint. Hier heißen sie dann der wahre „gesetzgebende Körper", und ebenso wird nachher in der ersten Nürnberger Propädeutik die Gleichwertigkeit guter selbständiger „Kollegien" mit „Reichsständen" ausgesprochen. Ähnlich wird in der Württembergischen Verfassungsschrift heftig polemisiert gegen jene Bestimmung des Wangenheimschen Entwurfs, welche den Beamten die Wählbarkeit zu den Ständen versagte; im Gegenteil gerade sie haben den Sinn des Staats, der den Ständen nottut. Ein bisher noch neuer und wohl entschieden aus der Anschauung preußischer Zustände erwachsener Zug ist der Hinweis auf die Wichtigkeit des Staatsumfangs für die Ausbildung eines großzügigen Geists unter der Beamtenschaft. Im übrigen wurde schon darauf hingewiesen, wie die Hochschätzung des Beamtentums gegenüber früheren Äußerungen, insbesondere der von 1805, in der Rechtsphilosophie von 1820 eher etwas zurückgedrängt ist, zurückgedrängt insbesondere durch die Bedeutung, die Hegel, anders als 1805, der Selbstverwaltung gibt. Hierfür könnte man nun leicht auf Einflüsse der Steinschen Städteordnung raten, enthielte nur nicht schon die Reichsverfassungsschrift jenes große Loblied auf den Nutzen und die politische Notwendigkeit der Selbstverwaltung, so daß wieder statt der Beeinflussung eher gemeinsame Beeinflußt-

heit etwa durch englische Zustände anzunehmen ist. Als Gegengewicht gegen die straffe Einheitlichkeit der Verwaltung erkennt Hegel die freie Betätigung der Bürger zunächst in ihren näheren Angelegenheiten für notwendig auch in seinen bayerischen Briefen, und beklagt, daß von jenen beiden Ergebnissen der Revolution nur das erste von den damaligen deutschen Staaten nachgeahmt wurde. Daß er 1820 in der Selbstverwaltung, die er übrigens entgegen der damaligen preußischen Wirklichkeit nicht bloß für die Städte, sondern für die Gemeinden überhaupt verlangt, einen eigentümlichen Vorzug deutschen Staatslebens gegenüber dem französischen sieht, verschweigt er selber nicht.

Bei der Forderung der Ständeversammlung hat man stets zugegeben, daß Hegel damit in einem wichtigen Stück über die Verhältnisse des zeitgenössischen Preußens hinausgehe; höchstens hat man vom späteren Standpunkt aus bemängelt, daß er sich nicht unbedingt genug dafür einsetze, ohne daß man jedoch diese Behauptung belegt hätte; es bleibt vielmehr dabei, daß zu Hegels Bild des besten Staats seit der Napoleonischen Zeit, wenn nicht schon seit 1802, unbedingt eine Ständeversammlung gehört. Für die Einzelheiten kann man hier nicht nach Beziehungen zur zeitgenössischen preußischen Wirklichkeit fragen, sondern muß sich an die Hoffnungen und Bestrebungen halten. Da ist nun zu sagen, daß allerdings Hegels Gedanke, die Ständeversammlung aufzubauen auf die durch Selbstverwaltung politisch organisierte Gesellschaft, um möglichst Abgeordnete zu haben, die diese Schule des praktischen öffentlichen Lebens vorher durchgemacht hätten, in irgendeiner Form sich in allen in Betracht kommenden preußischen Verfassungsplänen der letzten Jahre vor 1820 fand. Nur findet sich der, Steinsche, Gedanke „keine Volksvertretung ohne den Unterbau der Selbstverwaltung" damals schon genau so gut bei dem badischen Volkstribunen Rotteck, und vor allem wiederum: er ist bei Hegel schon früher, nämlich schon beim württembergischen Verfassungsplan ausgesprochen. Ebenfalls schon hier findet sich die Zustimmung zur Idee der adligen Virilstimmen und dem Zweikammersystem. Neu und im Ganzen der Hegelschen besitz- und familienrechtlichen Anschauungen nicht begründet ist nur die Rechtfertigung des Fideikommisses. Hegels Skepsis gegen

das Wählen mag zum Teil auf den Eindruck der damaligen englischen Parlamentsverhältnisse und ihrer Scheinwahlen zurückgehen. Auf Englisches weist auch die eigentümliche Behauptung, die einzig gesunde Form eines Gegensatzes zwischen Ständeversammlung und Regierung sei die „Parteisucht um ein bloß subjektives Interesse, etwa um die höheren Staatsstellen". Die Zurückhaltung in der Frage der Besteuerungsquellen, die 1802 von ihm gerade nach dem Bilde des preußischen Staats konstruiert waren, ließe sich etwa aus der allgemeinen Unsicherheit der Ansichten über das preußische Steuergesetz von 1820 erklären. Eine Reihe wichtiger Fragen des konstitutionellen Staatsrechtes bleibt ja überhaupt unbeantwortet, so die des Budgets, wenigstens 1820, so die Fragen der Periodizität, der Initiative; merkwürdigerweise aber fehlt auch jede Anspielung auf das Recht der Bewilligung „neuer Steuern", auf welches das königliche Verfassungsversprechen von 1815 die Mitwirkung der Stände einschränkte. Allen diesen in der Praxis zum Teil gerade für Preußen doch wichtigen Einzelfragen gegenüber hüllt sich Hegel in Schweigen. Am meisten muß es auffallen, daß er mit keinem Wort auf die eigentliche, gerade im Ständeproblem verdichtete Hauptfrage des inneren preußischen Staatslebens eingeht: die Frage, ob Einheitsstaat oder preußische „Staaten", ob Reichsstände oder Provinzialstände. Es ist, als ob dieses Problem, das ja freilich für Frankreich und England damals längst kein Problem mehr war, aus dem aber die preußische Verfassungspolitik dieser Jahre durchweg erst verständlich wird, für den „preußischen Staatsphilosophen" überhaupt nicht da wäre. Welche Stellung er dazu einnahm, kann in Anbetracht seiner Staatsidee im allgemeinen und der Abhängigkeit seines Volksvertretungsbildes von westlichen Mustern nicht zweifelhaft sein. Aber die völlige Ignorierung des innerpreußischen Zentralproblems jener Jahre wirft auf das Verhältnis seines Staatsbildes zu den preußischen Zuständen ein eigentümliches Licht. Soll man annehmen, daß er eine Äußerung gescheut hat? Aber dann hätte er Äußerungen wie die über das Gottesgnadentum, den Ausbruch gegen Haller, von dem noch zu sprechen sein wird, und die entschiedene Stellungnahme für Stände überhaupt weit eher unterdrücken müssen. Man muß sich schon mit dem negativen Ergebnis auch an diesem Punkt abfinden.

Zu einer anderen Frage jedoch des preußischen Staatslebens, die im Laufe der Jahrzehnte jene Frage des Einheitsstaats aus der Mitte verdrängen sollte, hat Hegel Stellung genommen, und zwar gelegentlich seiner Behandlung des Begriffs der „Souveränität nach außen“. Er hatte die Nationalität als politischen Faktor nur an einer Stelle des Systems erwähnt. Wo er nämlich ausführt, wie die „Familiengemeinden“ „durch herrische Gewalt oder durch freiwillige von den verknüpfenden Bedürfnissen und der Wechselwirkung ihrer Befriedigung eingeleitete Vereinigung“ zum Volk versammelt werden, da nennt er neben diesen zwei Entstehungen des Staats, der kriegerisch-gewalttätigen, die er früher allein hatte gelten lassen, und der wirtschaftlich-gesellschaftlichen, die jetzt in gewissem Sinne seinem systematischen Aufriß Familie-Gesellschaft-Staat zugrundeliegt, eine andere Möglichkeit: ruhige Erweiterung der Familie „zu einem Volk, — einer Nation, die somit einen gemeinsamen natürlichen Ursprung hat“. Der so wenigstens als Möglichkeit, wenn auch ohne eigentlich systematische Folgen anerkannte Gedanke der natürlichen Nationalität als Staatsgrundlage wird nun barsch in diese seine Schranken einer bloßen Möglichkeit gewiesen, wenn er gegenüber der Souveränität des Staats, dieser „Selbständigkeit“, welche die „erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes“ ist, eigene Rechte beansprucht: „Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesamtheit, die einen mehr oder weniger selbständigen Staat ausmacht und ein eigenes Zentrum hat, sprechen — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbständigkeit zu verlieren, um mit einem anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesamtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat“. Die Anwendung auf Preußen und Deutschland liegt so nahe, daß sie schwerlich unbeabsichtigt ist. Aber dennoch wird man sagen müssen — und wir werden noch davon handeln —, daß es Hegel nach seinem ganzen Staatsgedanken unmöglich gewesen wäre, anders zu sprechen. Es sind nicht die Eindrücke der damaligen preußischen Politik, die ihm diesen Staatspartikularismus aufdrängten; er hat drei Jahre zuvor über Württembergs „Souveränität“ sich in gleich bedingungslosem Sinne geäußert. Es war nicht sein Verdienst, aber auch nicht seine Schuld, daß dem preußischen Großstaat

gegenüber dieser sein Staatsgedanke tiefere Berechtigung besaß als für den württembergischen Stammstaat. Hier wie an fast allen anderen Punkten erweist sich die oberflächlich naheliegende Vermutung eines unmittelbaren und wohl gar noch beabsichtigten Modellverhältnisses zwischen Hegel und seinem Brotgeberstaat als falsch. Die Wahrheit ist vielmehr, daß Hegel und der preußische Staat Zeit- und gewissermaßen auch Alters-, nämlich Schicksalsgenossen sind. Die gleichen Weltgewitter haben sich über beiden, dem empfänglichen und verarbeitungsgewaltigen Geiste des Philosophen und dem starken und regenerationsfähigen Leibe des „auf Intelligenz gegründeten" Staates, entladen. So kann man deshalb allerdings sagen, daß Hegel der Philosoph des preußischen Staats war, aber nur wie man ebensogut sagen kann, der preußische Staat von 1820 sei ein Gedanke der Hegelschen Philosophie. Eines ist so wahr und unwahr wie das andere.

Der Staat ein Gedanke der Philosophie — damit erreichen wir nun den letzten Abschnitt unserer Darstellung des Hegelschen Buchs von 1820. Wir hatten zuerst das Hervorgehen des Staats aus dem Willen durch die unterstaatlichen Gemeinschaftsgebilde hindurch begleitet, dann gesehen, wie Hegel die Organisation des Staats als eine Auswirkung dieses Willensbegriffs zu fassen sucht; wir sind nun an dem Punkt angelangt, wo der Staat als Ganzes, aufgebaut und ausgestaltet auf und aus dem Willen, vor den Stuhl der Philosophie geladen und mit den anderen geistigen Mächten konfrontiert wird.

Die erste dieser Mächte ist er selber. Denn es ist die Eigentümlichkeit des Staats, daß er zwar dem Menschen gegenüber ein Letztes bedeutet, worüber dieser gewissermaßen nicht hinaussehen kann, daß er aber gleichwohl „Individualität" und also doch wieder kein Letztes ist. Suchen wir uns das einmal zunächst ohne allzu unmittelbaren Anschluß an das Hegelsche Wort deutlich zu machen. Nachdem der Einzelne die Sphäre der individuellen Psychologie, des „subjektiven Geistes" verlassen hat, finden wir ihn wieder als geselliges Wesen, in den Sphären des „objektiven Geistes". Im „Recht" — wir wissen, daß das für Hegel das klassische Privatrecht Roms ist — findet er sich in einer Vielheit, nicht etwa einer Gemeinschaft, von solchen vor, die ihm gleich sind; sein Wille hat nur dadurch Anspruch

auf Verwirklichung, daß er dem Willen aller anderen den gleichen Anspruch zuerkennt. Dieses Verhältnis verkehrt sich nun in der „Moralität“ — wir wissen, daß das für Hegel die kantisch-fichtische ist — genau ins Gegenteil. Der Einzelne will hier von nichts wissen als von seinem moralischen Willen; dieser Wille beansprucht so zu sein, daß er Gesetz einer Gemeinschaft sein könnte; nicht eine wirkliche Vielheit wollender Menschen erkennt er neben sich an, sondern den Willen einer idealen Gemeinschaft, und diese nicht neben seinem eigenen Willen, sondern als einerlei mit ihm. In der einen Sphäre setzte der Einzelne die Vielen außer sich voraus und gilt sich selber dadurch nicht als ein Letztes, das keiner „Anerkennung“ bedürfte; in der anderen gilt er zwar sich selber als ein Letztes, aber nur durch den Hinblick auf die ideale Gemeinschaft, mit deren Willen er den seinen gleichsetzt. Erst in den Sphären, die Hegel als „Sittlichkeit“ bezeichnet, kommt dann dies zusammen, daß der Einzelne die Gemeinschaft als etwas außer ihm Bestehendes anerkennt und gerade auf Grund dieses seines eigenen Anerkennens sich selber von ihr anerkannt wissen will: daß also sowohl der Einzelne wie die Gemeinschaft gegenseitig für einander Letztes sind. Diese Gegenseitigkeit ist nun aber zunächst nur eine bedingte. In der „Familie“ besteht sie nur eine Zeit lang; dann tritt der Einzelne aus ihr heraus in die „bürgerliche Gesellschaft“; er verleugnet durch dieses Heraustreten nicht die Familie überhaupt — er gründet ja eine neue —, aber er verleugnet die Unbedingtheit des Verhältnisses zwischen ihm und dem Hause, wo er geboren und erzogen ist. Diese Verleugnung der Familie ist der Schritt, der ihn in die „bürgerliche“ Gesellschaft führt, unter welchem Begriff Hegel bekanntlich alles äußerliche Gemeinleben, sofern es nicht häuslich oder staatlich ist, zusammenfaßt. Aus dieser tritt nun der Einzelne nicht mehr heraus; er bleibt ihr Mitglied, auch wenn und insofern er Glied des „Staats“ ist. So scheint schon in ihr die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gemeinschaft eine unbedingte geworden zu sein.

Das ist aber nicht der Fall. Der Einzelne tritt nämlich bloß deshalb nicht aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus, weil sie nur darin Gemeinschaft ist, daß fortwährend Gemeinschaften wirtschaftlicher, beruflicher, geselliger Art in ihrem Schoße

ich bilden; in irgendwelchen von diesen steht der Einzelne immer; aber die Gesellschaft als Ganzes ist nicht Gemeinschaft für ihn; sie ist gewissermaßen grenzenlos, oder jedenfalls ohne Fähigkeit, sich aus sich selber zu begrenzen; sie hat daher auch keinerlei Beziehung etwa zu einem Inbegriff der Menschheit. Nachdem der Einzelne also die Familie verlassen mußte, weil sie nur „eine“ Gemeinschaft war, ist er in die Gesellschaft eingereiht, die nicht wirkliche Gemeinschaft, nur Sammelplatz für allerlei Gemeinschaften ist. Deswegen liegt, wie vorhin sein Verhältnis zur Familie überhaupt ein unbedingtes war und nur das Verhältnis zu seiner ursprünglichen ein aufzugebendes, umgekehrt jetzt die Unbedingtheit seines Verhältnisses zur Gesellschaft in der Zugehörigkeit zur einzelnen Gemeinschaft, etwa der des gewählten Berufs, den er von sich aus nicht aufgeben wird, während er die Zugehörigkeit zur Gesellschaft überhaupt nur deshalb nicht aufgeben kann, weil sie als wahrhafte Gemeinschaft gar nicht besteht. Oder, um die Dialektik dieser Hegelschen Begriffe einmal zu Ende zu führen: wie das Verhältnis zur einzelnen Familie, erst zur vorgefundenen, nachher zur selbstgegründeten, ein notwendiges ist, das Familienleben überhaupt aber die letzte Gemeinschaft nur für eine Lebensstufe, nämlich für die Kindheit bezeichnet, so ist umgekehrt zwar der Eintritt in die Gesellschaft überhaupt notwendig, dagegen der bestimmte Platz innerhalb einer bestimmten ihrer Gemeinschaften rein Sache der zufälligen Veranlagung und des zufälligen Lebensschicksals, wenn nicht gar nur Willkür. Wie man es also ansieht: die Unbedingtheit kommt dem Verhältnis zwischen Einzelnem und sittlicher Gemeinschaft in diesen beiden Sphären immer nur in einer Beziehung zu und fehlt ihm in einer andern.

Der Staatsbegriff bestimmt sich nun für Hegel dadurch, daß ihm diese Unbedingtheit des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Gemeinschaft in jeder Beziehung innewohnt. Dem Einzelnen tritt nur die eine Gemeinschaft dieser Art gegenüber; er kann sein Verhältnis zu ihr, als sittlicher Mensch, nicht aufgeben; darüber hinaus ist ihm kein sittliches Verhältnis denkbar, und von denen darunter ist keines so ganz in sich geschlossen wie dieses. Sein Verhältnis zum Staat überhaupt und die besonderen Pflichten, die er an seinem Platze seinem Staate schuldet, werden von genau der gleichen Gesinnung, dem „Patriotismus“,

erfüllt; er darf zwischen dem „Zufall“ seiner besonderen Stellung und der „Notwendigkeit“, einem Staate überhaupt anzugehören, nicht scheiden. So ist das Verhältnis zwischen Staat und Mensch das unbedingte Verhältnis.

Aber diese Unbedingtheit ist die Unbedingtheit eines Verhältnisses. Und damit wird nun alles wieder wankend. Ein Verhältnis, mag es so eng und notwendig sein wie es will, hat doch immer noch eine außer ihm liegende Voraussetzung, nämlich seine eigenen Glieder. Das wahrhaft Unbedingte muß ein Eines sein. Wenn der Staat keinen anderen Boden hat wie eben den Menschen, der am Schlusse des „subjektiven Geistes“ als freier Wille dasteht, und wenn andererseits dem Menschen das letzte menschliche Verhältnis im Staate gegeben ist, so sind doch beide, der Staat wie der Mensch, nicht einer von dem anderen gemacht, sondern ihr Verhältnis besteht darin, daß sie jeder den anderen voraussetzen, der Staat den wirklichen Menschen und der Mensch den wirklichen Staat. Deswegen muß der Mensch, so wie er am Ausgang des „subjektiven Geistes“ da ist, dem Staat von der Philosophie sozusagen gebrauchsfertig zur Verfügung gestellt werden; hingegen kann beim Staat das gleiche nicht geschehen, da eben das System nur in einer Richtung dargestellt werden kann; statt daß also der Staat vorher als „wirklich“ deduziert wird, wie das beim Menschen geschieht, wird er vielmehr als wirklich vorausgesetzt, und die Philosophie bittet gewissermaßen, ihr den Beweis dieser Wirklichkeit vorläufig zu erlassen — sie würde ihn dann schon nachliefern. Dies hier vom Staate Ausgeführte gilt nun aber genau so für alle vorangegangenen Sphären des sittlichen Lebens bis zurück zum Recht; auch hier wird die Voraussetzung, daß es wirklich eine Vielheit von Menschen gibt, philosophisch nicht bewiesen. Aber erst beim Staat wird die Frage brennend, weil bisher jeder Kreis des „objektiven Geistes“ sie weitergeben konnte unter Berufung darauf, daß das Verhältnis von Mensch und Kreis ja bei ihm noch keine abschließende Lösung gefunden habe. Beim Staat aber würde diese Ausflucht nicht mehr verfangen, er soll der Ort des unbedingten menschlichen Verhältnisses sein. Deshalb muß seine Wirklichkeit als solche philosophisch begriffen werden. Wirklichkeit aber bedeutet für den Philosophen mit Ausnahme jener

höchsten Wirklichkeit, die aber der Staat, als Verhältnis, nicht sein kann, das gleiche was es im praktischen Leben bedeutet: Individualität. Und deshalb muß der Staat für Hegel, nicht obwohl, sondern weil er aus dem freien Willen der Individuen konstruiert wurde, selber ein um diesen Willen der Individuen unbekümmertes „Individuum" sein, — Staat unter Staaten.

Das ist der systematische Grund der realistischen Staatsmetaphysik Hegels. Es ist ja letzthin weiter nichts als das, was wir von den Anfängen seines Denkens her verfolgten: der Ursprung der Machtstaatsidee durch Vermittlung des Schicksalsbegriffs aus dem Geiste eines gespanntesten Individualismus. Es kommen noch zwei weitere, ebenfalls biographisch bis Frankfurt zurückweisende Motive hinzu, wodurch wir gewissermaßen in einer Gegenprobe sehen werden, daß Hegel systematisch nur so verfahren konnte. Davon weiter unten. Hier sei noch kurz geschildert, wie Hegel jetzt den Machtstaatsbegriff näher ausführt.

Er versucht diesmal, wo er seine uns schon lange bekannte Vorstellung vom Staat als Macht, von der nur bedingten Gültigkeit der Staatsverträge und vom staatlichen Egoismus als dem einzig berechtigten Moralprinzip der Politik nun im Rahmen einer „Rechtsphilosophie" vorbringt, diese Vorstellung zu entwickeln aus dem Begriffe eines „äußeren Staatsrechts", das zwar gilt, aber, da es für Staaten „keinen Prätor" gibt und das Recht hier also nicht auf einem, sondern „auf unterschiedenen souveränen Willen beruht", nur in der Form des „Sollens" gilt. Die Anerkennung, die im privaten Recht jeder von jedem in Anspruch nimmt und jeder von jedem erhält, muß in diesem „äußeren Staatsrecht", nach unserem Sprachgebrauch also im Völkerrecht, wo die Rechtssubjekte Staaten sind, zwar jedes von jedem fordern, aber ob ihm diese Forderung erfüllt wird, „kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an und die Anerkennung . . . beruht . . auf der Ansicht und dem Willen des anderen". Hieraus leitet Hegel des weiteren jene Grundgedanken über äußere Politik ab. Im einzelnen findet sich auch hier genug Zeitbestimmtes und -begrenztes. So aus dem Gedanken, daß jeder Staat Anerkennung fordern, aber nicht jeder andere sie ihm gewähren müsse, ein eigentümlich zweideutiges, nicht Ja und nicht Nein sagendes Verhalten zum In-

terventionsprinzip. Hegel spricht gradezu von einer „Legitimität eines Staates", welche, „insofern er nach außen gekehrt ist", die seines Fürsten sei und sich zwar „einerseits" ganz nach innen beziehe, „andererseits" aber durch Anerkennung der anderen vervollständigt werden müsse; dazu gehöre eine Garantie, daß er die anderen, die ihn anerkennen, gleichfalls anerkenne; also „einerseits": ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen, „andererseits": es kann ihm nicht gleichgültig sein, was im Innern des anderen vorgeht — wir sind im Spätjahr 1820, etwa gleichzeitig mit dem Kongreß zu Troppau; die Spaltung der europäischen Mächte scheint sich in den Paragraphen hinüberzuspiegeln. Die Zweideutigkeit ist um so auffälliger, als wenige Paragraphen später erklärt wird, man führe Kriege nicht „gegen die inneren Institutionen". Zeitbedingt erscheint uns heute auch eine Beobachtung wie die, daß sich Staatsverträge von privaten unterscheiden durch ihre „unendlich geringere Mannigfaltigkeit"; Hegel ahnt nicht, daß diese „vornehmlich sich in sich befriedigenden Ganzen", als die er die Staaten sieht, ein halbes und gar ein ganzes Jahrhundert später mindestens so sehr wie irgendwelche Privatleute „nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit" stehen werden und daß dann staatliche Handelsverträge es an Unübersehbarkeit und Verwickeltheit mit jedem Privatvertrag aufnehmen werden. Überhaupt spricht er von der Gemeinsamkeit der Staaten nur sehr obenhin; die heilige Allianz hat er in der Vorlesung — allerdings wohl erst Ende der zwanziger Jahre, als sie sichtlich in Stücke ging, — recht trocken erwähnt, in einem Atem mit Kants Projekt des „ewigen Friedens".

Da das zwischenstaatliche Recht ein „Sollen" bleibt und also das „sittliche Ganze", der einzelne Staat, den Zufälligkeiten „der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster" ausgesetzt ist, so muß — denn er ist doch „das sittliche Ganze" — eine Macht da sein, die sein Schicksal diesen Zufälligkeiten enthebt. Nachdem dem Staat zuerst der Staat entgegengetreten war und sich seine wahre Natur in diesem Verhältnis offenbart hat, läßt Hegel jetzt eine andere Gewalt über ihn kommen: die „Weltgeschichte" als „Weltgericht".

Zum dritten Mal im System des „Staats“ begegnet uns hier am Abschluß die Gleichung von substanzieller Vernunft und subjektiver Wirklichkeit. Im inneren Staatsleben wurde die vernünftige Verfassung von der subjektiven Gesinnung des Patriotismus belebt; der Staat in seiner Betätigung nach außen beruhte auf dem im Fürsten sich darstellenden Einssein des äußeren Machtwillens mit der inneren Vernunft seiner Verfassung; jetzt endlich wird für den Staat als Ganzes, ohne Unterschied seines inneren und seines äußeren Lebens, die Behauptung aufgestellt, sein wirkliches Dasein als wollendes „Individuum“ sei die unmittelbare Erscheinung der vernünftigen Weltordnung. Der Grundgedanke der Vorrede, der in jenen beiden anderen Formen noch ethisch oder realpolitisch verhüllt auftrat, nämlich als Einssein von Gesinnung und Institution, von innerem und äußerem Staatsleben, läßt jetzt die ganze metaphysische Schwere fühlen, die in ihm liegt. Das Wort, das der jugendliche Revolutionär Schiller den Mächtigen der Erde dräuend ins Gesicht gerufen hatte, das hält der Mann Hegel als ein Gorgonenhaupt in den Kampf zwischen Revolution und Restauration, daß die eben noch lebendig streitenden Gruppen vor ihm, dem Erkennenden, zu Stein erstarren: die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Wir hatten gesehen, wie jener Grundsatz von der wechselweisen Einheit des Wirklichen und Vernünftigen Ruhe nur für das Erkennen schafft, mitnichten den lebendigen Dingen die Bewegung nehmen will. Die Form, die er jetzt annimmt, macht das ganz deutlich. Ist die Weltgeschichte das Weltgericht, so empfängt das Gegenwärtige sein Urteil dadurch, daß es Vergangenheit wird; indem es aufhört wirklich zu sein, erweist es sich als von der Vernunft verlassen; die Gleichung von Vernunft und Wirklichkeit wird so jetzt eigentlich erst in ihrer Anwendung deutlich; die Zeit ist die Größe, die man in jenen Gleichungsdoppelsatz einsetzen muß, um ihn anwendbar und, da die Zeit nur in einer Richtung und nicht rückwärts läuft, eindeutig zu machen; so wird aus der dialektischen Zweischneidigkeit des Gedankens, daß zwar nur das Vernünftige wirklich, aber auch nur das Wirkliche vernünftig ist, der eindeutige Satz von der Weltgeschichte als dem Weltgericht. Erinnern wir uns, daß auch der Satz der Vorrede sich in seiner Entwicklung und

seiner Bedeutung an der Stelle, wo er stand, erst auftat, als wir die Hilfslinie der weltgeschichtlichen Bewegung einzeichneten und ihn so verstanden, daß nur weil und wo das Vernünftige anerkannt wird als das zu Verwirklichende, auch das Wirkliche als Verwirklichung des Vernünftigen erkannt werden dürfe und müsse. So auch jetzt. Nur weil die Weltgeschichte das Weltgericht ist, das nach dem Gesetz der Vernunft seine unwiderruflichen Sprüche fällt, nur deshalb ist das Wirkliche vernünftig.

Die Weltgeschichte ist nun recht eigentlich, nach Hegels gern gebrauchtem Ausdruck, der „Prätor" zwischen den Staaten: sie beschränkt sich darauf, den Prozeß zu instruieren; das Urteil wird von dem Gericht, das sie einsetzt, gefällt; und dies Gericht besteht aus Bürgern. Ohne Bild gesprochen: die „Weltgeschichte" bedient sich zu ihren Urteilen der Staaten selber; ein Volk wird von der Weltgeschichte „gerichtet", indem es von einem anderen vernichtet oder verdrängt wird. So kann Hegel hier grundsätzlich seine realistische Anschauung des Staatslebens zunächst scheinbar weiterführen. Der „Weltgeist" bleibt im Hintergrund des Unbewußtseins; „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Taten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Wert". Ebenso werden „geographische und anthropologische Existenz" eines Volkes wie sein Aufsteigen, Blühen, Verfallen, endlich die Tatsache, daß „an der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen," Individuen stehen, als notwendiger Zubehör dieser Anschauung, gewissermaßen als ihre sichtbare Außenseite, anerkannt. Aber dahinter erscheint dann das Geheimnis der Weltgeschichte, die „List der Vernunft", um den berühmten Ausdruck der geschichtsphilosophischen Vorlesungen zu gebrauchen; und die scheinbar anerkannte reine Geschichtlichkeit der Geschichte ist wieder zum bloßen Schein herabgesetzt.

Weil die Weltgeschichte Weltgericht sein soll, so muß das anscheinende Chaos, die ganze „bunte Wirklichkeit", in Wahrheit Kosmos sein. Da enthüllt sich das, was scheinbar das bloße

Gericht der Macht, „vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals“ ist, als „Entwicklung“, als „Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geists“. Das Prinzip dieser „Entwickelung“ ist dann das Prinzip des „Geistes“ überhaupt: daß er immer mehr er selbst und immer reiner er selbst, daß er also immer geistiger und immer freier wird, — ein Prozeß, den Hegel mit dem Namen des Bewußtwerdens bezeichnen kann. Diesem Fortschritt des Selbstbewußtseins müssen sich nun die Volksgeschichten einfügen; ein Volk ist eine Stufe in diesem Prozeß; solange es das ist — das heißt wieder von außen gesehen: solange es ihm gut geht —, hat es „absolutes Recht“, und es selbst und seine Taten „erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm“. Sein Aufblühen besteht darin, daß es diese Stufe, wo es weltgeschichtlich wird, wo also das weltgeschichtlich Wesentliche aus ihm hervorgeht, erreicht; sein Verfall ist, daß es auf dieser Stufe beharrt, indes die Weltgeschichte weiter will. Ob es untergeht oder sein Dasein irgendwie fortschleppt, — für die Weltgeschichte hat es kein Interesse mehr; die hat sich unterdes ein neues Volk zu ihrem Träger erwählt. Des großen Mannes Geschick ist ein ähnliches. Auch er, der scheinbar nur sich selber lebt, dient in Wahrheit den Notwendigkeiten seines Volkes und, wenn dieses Volk weltgeschichtlich ist, als „welthistorischer Heros“ den Notwendigkeiten der Weltgeschichte. In der Gestalt des großen Mannes, die uns so schon seit 1802 vertraut ist, gewinnt im Hegelschen System das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft eine letzte, wenn auch bewußt nur als Ausnahme hingestellte, Verkörperung. Es wäre möglich, aus der Rechtsphilosophie von 1820 und aus den geschichtsphilosophischen Vorlesungen eine ganze Heroenethik zusammenzubringen. Aber sie bleibt eben in den Rahmen der Geschichte eingespannt und wird gerade dadurch unschädlich gemacht; sie ist Ethik staatsgründender Urzeiten und staatserneuernder Wendezeiten. Immerhin, zum dritten Mal verdichtet sich die wechselseitige Durchdringung von „Subjektivität“ und „Substanzialität“, welche die ganze Lehre vom „objektiven Geist“ beherrscht, zur menschlichen Persönlichkeit: an den Staatsbürger, den Fürsten schließt sich der Heros.

Wie sich dieser Begriff von Geschichte im Hegelschen System entwickelt hat, das haben wir schon verfolgt. Es war das

große Ereignis in Hegels System, daß sie von der höchsten Höhe verstoßen und an die Scheidelinie verwiesen wurde, wo Menschliches und Göttliches, Erde und Himmel, „objektiver“ und „absoluter“ Geist sich begegnen. Wir erkannten als wahrscheinlich, daß diese Umwertung der Geschichte überhaupt nur die eine Seite der durch den Sturz Napoleons erzwungenen Umwertung der Gegenwart darstelle. Denn indem Hegel endgültig den Glauben aufgab, der gegenwärtige Augenblick bedeute den Beginn der Epoche letzter Vollendung, und indem er infolgedessen die Stelle, die bisher der Gegenwart gehörte, jetzt ohne Vorbehalt mit dem Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte besetzte, hatte er Christentum und Kirche aus ihrer bisherigen Vergeschichtlichung herausgeführt. Waren sie ihm bisher ein bloßes Element im Aufbau der Zukunft und dadurch selber Vergangenheit, so wurden sie ihm nun schlechtweg Gegenwart. Dadurch aber wurde diese seit achtzehnhundert Jahren lebendige Gegenwart insofern über die Sphäre des Historischen hinausgehoben. Die Geschichtlichkeit der Welt konnte nicht mehr der höchste Begriff des Systems sein, wie noch 1805 und 1806. Über ihre Geschichtlichkeit trat ihre, im Christentum anschaulich sich darstellende, Geistigkeit. Oder auch: die Welt, deren Höchstes ihre Geschichtlichkeit, ihr Fortschritt, ihr Sichentwickeln war, ordnete sich im System unterhalb der Sphären, wo jene Begriffe von Fortschritt und Entwicklung aufhören, das letzte Wesen und die letzte Wahrheit der Dinge zu bezeichnen. Die sittliche Welt findet und braucht keine höhere Lösung ihres Unauflöslichen als die, welche ihr in ihrer Geschichtlichkeit verbürgt ist; das Dasein des Staats kann dem Denker so mit Grund „der Gang Gottes in der Welt“ heißen — wohlgemerkt eben „in der Welt“. Aber über der sittlichen Welt, über der sichtbaren Organisation der Sittlichkeit, liegt ein letztes Reich, das keine Organisation mehr ist, liegt ein letztes Beisichselbersein der Seele, wo sie einsam ist, wie sie es war ehe sie sich zur Welt des „objektiven Geistes“ ausbreitete, und wo sie doch, nachdem sie diese Welt durchwandert, anders einsam ist als sie zuvor sein konnte. Und eben die Geschichte tritt zwischen diese beiden Welten, die Welt der Organisation und die Reiche der Einsamkeit; und ihr Inhalt ist es, zugleich, „nach unten“ gesehen die sittliche Organisation zu verwirklichen und nach „oben“ die

Verwirklichung jenes Lebens der in Kunst, Glauben und Wissen einsamen Seele zu ermöglichen. So kommt es, daß Hegel für den Gang der Weltgeschichte jetzt neue Formeln findet.

In den Anfängen, als er zuerst einen geschichtsphilosophischen Dreitakt, den von Heidentum, Christentum und Zukunft, zu vernehmen meinte, unterlegte er ihm die Begriffe: reine Diesseitswertung, reine Entwertung des Diesseits, zukünftiges Eingehen dieses Gegensatzes in eine Gesinnung, die den Schmerz kennt und ihn anerkennt und auf sich nimmt, um ihn zu überwinden. Das erste Auftauchen der später endgültigen Weltgeschichtsgliederung in der Reichsverfassungsschrift arbeitete ganz äußerlich mit Despotie, Republik und der Vereinigung beider in der von Reichsständen umgebenen Monarchie. Die Phänomenologie, wo für die Religionsgeschichte gleichfalls die neue Geschichtseinteilung erschlossen wurde, ließ im Christentum orientalisch passive Naturreligion und griechisch schöpferische Schönheitsreligion insofern verschmolzen werden, als dieses im Gedanken der Offenbarung das Überwältigtsein, im Inhalt des Glaubens den menschlichen Gott enthalte; die Phänomenologie baute gleichzeitig ihre allgemeine Weltgeschichtskonstruktion noch in den ursprünglichen Linien und mit den ursprünglichen Gedanken: ungebrochenes Diesseits, Zwiespalt von Welt und Überwelt, höhere Einheit; nur daß sie diese Entwicklung zugleich deutlich faßte als einen Kampf des Staatsgedankens um seinen systematischen Platz: in der Polis Kampf gegen das von der Basis der Familie aus operierende Individuum, im mittelalterlich-neuzeitlichen Staat gegen das sich zur Gesellschaft befreiende, in der Zukunft Unterordnung unter den Geist. Die Enzyklopädie von 1817, ausführlicher die Schlußparagraphen der Rechtsphilosophie, später dann die geschichtsphilosophischen Vorlesungen ziehen nun den Grundriß so, daß die Weltgeschichte zugleich das Werden der vollkommenen Staatsverfassung und der einzelmenschlichen Vollkommenheit ist. Das geschieht dadurch, daß Hegel — erst jetzt — die Geschichte darstellt als Entwicklung zur „Freiheit". Diese Freiheit ist einesteils verwirklicht in der vollendeten sittlichen Organisation, andererseits ist sie Voraussetzung des Lebens im „absoluten Geist". Indem Hegel den Geist in der Geschichte wirklich frei werden, „zu sich selber kommen", den „Fortschritt

im Bewußtsein der Freiheit" erleben läßt, macht er systematisch diese Freiheit zugleich zu etwas jenseits dieses Fortschrittes Liegendem: in der Weltgeschichte ist es ihr Leben, sich zu entwickeln; in Kunst, Religion, Philosophie erfährt sie zwar auch Entwicklung, aber ihr Leben besteht hier darin, daß sie ist. Diese Doppelseitigkeit des Freiheitsbegriffs, daß Freiheit wird, und doch nur werden kann weil sie ist, macht ihn fähig, systematischer Träger einer Weltgeschichte zu sein, deren metaphysisches Wesen jetzt den Doppelsinn in sich schließt, daß sie zugleich „Erde" ist und doch „Schemel Seiner Füße". Bis 1806 war die Weltgeschichte das Absolute selber gewesen; der Schluß der Phänomenologie konnte Weltgeist — den späteren Terminus für Weltgeschichte — und Gott durcheinander sagen. Später, mindestens seit 1817, kommt das nicht mehr vor.

Durch diese Mittlerstelle, welche die Geschichte nun einnimmt, wird zugleich der Begriff des Volks, der Nationalität, wieder einer reicheren Behandlung fähig. Für den Staat zwar ihn fruchtbar zu machen, geschah so gut wie nichts; in dieser Beziehung blieb, trotz der vielverheißenden Wendung der Heidelberger und Berliner Antrittsrede von der Nationalität als Grund alles lebendigen Lebens, in der Rechtsphilosophie alles beim Alten. Aber in der Geschichtsphilosophie ergab sich nun aus der Mittelstellung zwischen Staat und Geist die Möglichkeit, beide Gewalten irgendwie zusammenzubringen, und dazu diente jetzt der Begriff des Volksgeists.

Es läßt sich das systematisch noch aus einem tieferen Grunde verstehen. Die Güter der Kultur sollen zwar vom Einzelnen angeeignet werden; aber ihr Leben geht darin nicht auf: sie sind auch ohne dies wirklich. Die Sixtinische Madonna, die Kritik der reinen Vernunft können in Museen und Bibliotheken aufbewahrt werden; die Familie, der moralische Wille, die Berufssittlichkeit nicht; sie werden von Menschen verwirklicht, eine andere Möglichkeit des Seins ist ihnen nicht gegeben. Es ist nun durchaus möglich, den Staat ebenso seinshaft nach Art der Kulturgüter zu konstruieren; es gilt dann, ein Seiendes, etwa ein Volk mit seinem eigentümlichen Zusammenhang von Kulturgütern, als seinen Träger, ihn selber nur als die im Grunde bedeutungslose Organisationsform dieses ohnehin Seienden zu verstehen. Schon in der Nationalstaatsidee

des neunzehnten Jahrhunderts lagen starke Antriebe nach dieser Richtung; zu Beginn des zwanzigsten waren sie in der Idee des völkischen Staatsgrundes beinahe zum Siege gekommen. Hegel lag das ganz fern. Ihm war der Staat sittliche Organisation, das heißt selber zwar seiend, aber gegründet nicht auf sein Sein, sondern auf den menschlichen Willen. Daß er auch Sein hatte, nicht nur den Willen der Einzelnen aufnahm und verkörperte, das wurde systematisch gefaßt erst da, wo er im „äußeren Staatsrecht" als Staat unter Staaten trat; aber da war er selber das Sein einer gewaltigen Willensmacht, die bewußt ihre eigenen Zwecke durchzusetzen sucht; als reines, über allen Willen hinausgehobenes Sein konnte er auch hier nicht erscheinen. Das wurde er erst unmittelbar vor dem Abschluß dieser Lehre von den Verwirklichungen des Willens: in der „Weltgeschichte". Hier allerdings ist nun endlich der Staat nur noch ein Seiendes; der eigensüchtige Wille, der ihn in der äußeren Politik erfüllte, wird hier erkannt als die Wiederspiegelung eines unbewußten Seins — nämlich der gliedschaftlichen Teilnahme des„ Volksgeists" am „Weltgeist" — ins Bewußtsein des Staats. Und damit ist hier auch von Hegels Grundlagen aus ein Punkt erreicht, wo sich Staat und Kultur begegnen können.

Von Anfang an, noch als Stiftler, hatte er, vornehmlich auf Montesquieu fußend, den Volksgeist als Inbegriff der Lebenserscheinungen des Volks gefaßt. Der Staat, die „Verfassung", war da ein Teilgebiet gewesen; dies Verhältnis des Staats zu den übrigen Lebensgebieten war späterhin nicht weiter geklärt worden; die nahe Stellung, die der Staat in der Staatsphilosophie zum „Volk" erhielt, hatte eine neue Konstruktion notwendig gemacht, möglich wurde sie doch erst durch die letzte Nürnberger Systematik. Jetzt konnte sich das Verhältnis herstellen, wie es zumal die Einleitung des geschichtsphilosophischen Kollegs später breit ausgeführt hat. Der Staat wurde nun die Voraussetzung der Kultur; Kunst, Religion und Wissenschaft stiegen von ihren himmlischen Sitzen hernieder und bequemten sich, in der geschichtlichen Verfassungsform eines Volkes Platz zu nehmen. Sie gaben das rein seelische „Element" ihres wahrhaften Daseins auf und richteten sich ein in einer „geistigen Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange

von Innerlichkeit und Äußerlichkeit". Diesen so geordneten Zusammenhang — der Staat als Form, die Kultur als Inhalt — nennt Hegel nun Volksgeist. Deswegen wird die Weltgeschichte, das Wachsen des Weltgeists durch die Gestalten der wechselnden Volksgeister, von Hegel gegliedert und entwickelt nur nach der in der inneren Staatsform sich vollendenden Sittlichkeit des Einzelmenschen, der Kultur als solcher gesteht er im Rahmen der Weltgeschichte keine eigene Entwicklung zu; sondern zu jeder mit dialektischer Notwendigkeit aus der vorigen entspringenden Staatsform stellt er die zugehörige Kultur, ohne diese Kultur hier aus ihrer eigenen Vorstufe, etwa die Kunst Griechenlands aus der Ägyptens, entwickeln zu wollen. Nur in der Beziehung zum Staat kommen eben die Kulturgüter — Hegels „allgemeiner" oder „absoluter" Geist — dazu, geschichtliche Wirklichkeit zu werden. Daß sie außerdem eine Geschichte haben, und zwar jedes Gebiet seine eigene, daß es also Kunst-, Religions-, Philosophiegeschichte gibt, ist ein ander Ding; dadurch daß sie Geschichte haben, werden sie nicht ihrem Wesen nach geschichtlich; dies werden sie nur, insofern sie in einer Form menschlichen Gemeinlebens Inhalt eines Volksgeistes werden; so erklärt sich die sonst unerklärliche Tatsache, daß Hegel gleichzeitig mit seiner allgemeinen Weltgeschichte der Volksgeister unbekümmert die philosophischen Sondergeschichten der Kunst, Religion und Philosophie — nicht die der Religion — nach einer von der weltgeschichtlichen mehr oder weniger abweichenden Gliederung entwickeln konnte.

Nicht die der Religion. Hier eröffnet sich, nicht zufällig, der letzte für ein inneres Verständnis der Hegelschen Staatsansicht entscheidende Gesichtspunkt. Die spezielle Religionsgeschichte hat die gleiche Gliederung wie die allgemeine Weltgeschichte, weil — die Weltgeschichte die gleiche Gliederung hat wie die Religionsgeschichte. Biographisch kennen wir den Zusammenhang. Von der systematisch folgenlosen Bemerkung in der Reichsverfassungsschrift abgesehen, hat Hegel zuerst in der Religionsgeschichte die christliche Gegenwart statt einer nachchristlichen Zukunft verabsolutiert. Das Christentum mit seinem Triebe, die Vernunft zu verwirklichen, ist ihm das Urphänomen des Zusammenstimmens von Wirklichkeit und Vernünftigkeit geworden. Als er diese Ansicht auf den Inhalt der

allgemeinen Weltgeschichte übertrug, wovon die Enzyklopädie 1817 das erste Zeugnis gibt, war die Vorstellung von der Form des weltgeschichtlichen Geschehens schon längst gebildet und erlitt grundsätzlich auch jetzt keine Änderung. Es blieb jene alles vergeschichtlichende Anschauung in Kraft, wonach das einzelne Volk nur eine Phase des weltgeschichtlichen Fortgangs, sein Werden als Einwachsen in diesen Gang, sein Blühen als Leben, Weben und Sein in ihm, sein Vergehen als Herausfallen aus ihm zu verstehen war. Aber diese Anschauung vom unaufhörlichen Wechsel der geschichtlichen Erscheinung fand jetzt an der jüngeren von der Übergeschichtlichkeit des geschichtlichen Christentums eine gefährliche Gegnerin. Diese vom Christentum beherrschte europäische, oder wie Hegel sagt germanische, Welt kann ja nun eben nicht mehr vergehen; es kann kein anderes „weltgeschichtliches Volk" erscheinen und sie verdrängen, wie sie selbst die römische Welt verdrängte. Daher kommt in Hegels endgültige Geschichtsphilosophie eine merkwürdige Gegensätzlichkeit. Während die vorchristlichen Völker jedes nur eine Phase bedeuten und die Entwicklung sich im Wechsel dieser Völker vollzieht, geschieht in der christlich-germanischen Völkergruppe die Entwicklung als ein innerer Fortgang, worin zwar auch Völker hervor- und zurücktreten und überhaupt die Geschichte keineswegs zu Ende ist, aber die christliche Völkergesamtheit nicht stirbt, sondern sich nur immer vollkommener entfaltet, immer mehr zur sittlichen Freiheit entwickelt. So ist Hegel, aus der ihm ganz fundamentalen Erkenntnis vom Ewigkeitswert des Christentums und doch nicht etwa auf Grund dieser Erkenntnis, bei einer Art überstaatlicher Völkergemeinschaft ohne staatliche Organisationsformen angelangt; zu einer Kirche, wenn man will, deren unsichtbares Oberhaupt das Gesetz der Weltgeschichte, der „Weltgeist" ist; denn darin unterscheidet sich Hegels „viertes Weltreich" von den drei vergangenen genau wie das danielische: es ist das Reich, des kein Ende sein wird. Aber Hegel ist zu diesem Abschlußgedanken gekommen auf dem Wege über die strenge Vereinzelung der Staaten; das unsichtbare Gesetz, das diese unsichtbare Völkergemeinschaft zusammenschließt, das Gesetz der Weltgeschichte, ist das gleiche, das die sichtbaren Völker ewig trennt. Nur aus den Gegensätzen der selbständigen Staaten wächst die Geschichte, und

allein die Geschichte ist das Band, das diese selbständigen „Individuen“ verbindet. Und deshalb zögerten wir mit gutem Grunde, diese Völkergemeinschaft „Kirche“ zu nennen. Sie wäre die „unsichtbare“ beinahe im ironischen Sinn. Und ebenfalls hat ihr Hegel diesen Namen versagt. Er hätte damit angedeutet, daß noch über den Einzelstaat hinaus ein sittliches Gesetz für den Menschen bestünde; er hätte das unbedingte Verhältnis zwischen dem Einzelnen und seinem Staate der Unbedingtheit beraubt. Deshalb bildet er seinen Kirchenbegriff im strengsten protestantischen Sinn als einen rein innermenschlichen und überweltlichen, der die Gemeinschaft nur kennt als die Gemeinschaft der Heiligen oder der Gläubigen. Die unvermeidlichen Beziehungen dieser Kirche zur Welt werden vermittelt nur durch die Einzelseele.

Darauf beruht das Verhältnis, das Hegel seinen Staat zur Kirche einnehmen läßt. Es ist schon bezeichnend, an welchem Punkt der Staatslehre ihm das Problem entsteht. Nachdem er zu Beginn der Lehre vom inneren Staatsrecht den Begriff der „politischen Gesinnung“, des Patriotismus, in seiner notwendigen Beziehung auf die Institutionen der „Verfassung“ entwickelt hat, spricht er auf Grund dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses zwischen subjektiver Gesinnung und substanzieller Ordnung, besonderem und allgemeinem Interesse, gewissermaßen die geistige Selbstgenügsamkeit des Staats aus: „der Staat weiß . . was er will und weiß es . . als Gedachtes; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen . . .“. Und hier nun „ist der Ort, das Verhältnis des Staats zur Religion zu berühren“. Die Möglichkeit eines Konflikts ist gegeben. Der Staat ist ja eben kein äußerer und seelenloser Mechanismus, er macht Anspruch auf die Gesinnung und „weiß was er will“. Oder, wie Hegel in aller Deutlichkeit und mit bewußter Verwerfung der „mittelalterlichen“ Ansicht vom Staat als vom „Laien an und für sich“ sagt: auch der Staat hat eine Lehre. Demgegenüber beansprucht nun die Religion ihrerseits mit Recht, daß sie „die absolute Wahrheit“ enthält und demgemäß auch „das Höchste der Gesinnung“ in sie falle und daß also „alles . . in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange“. Wie löst sich zunächst dieser innere Streit, noch nicht zwischen Staat und Kirche, sondern zwischen

vollkommenem Staat und vollkommener Religion? Hegel gibt die Lösung so, wie er sie im wesentlichen schon 1805 umrissen und seitdem besonders in der napoleonischen Zeit seinen religionspolitischen Äußerungen zugrunde gelegt hatte. Mit bewußtem Protestantismus erklärt er, daß Religion und Staat verschiedene Ausprägungen, „sich ergänzende Manifestationen“ des gleichen geistigen Inhalts seien; die Religion ist es in der Weise, daß allerdings in ihr erst der Einzelne als Einzelner „das Bewußtsein . . der höchsten Freiheit und Befriedigung“ erhält und hier das in der „Moralität“ beseitigte Eigenrecht des Einzelnen seine uneinnehmbare Festung hat; der Staat hingegen langt über diese auch für ihn unentbehrliche Grundlage der inneren Gesinnung hinaus in die äußere Wirklichkeit, um sich hier „zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt“ zu entfalten. Staat und Religion dürfen also nicht in Konflikt kommen, weil jener da einsetzt, wo diese aufhört, nämlich bei der Wirklichkeit, und weil beide einander voraussetzen, der Staat die Religion, welche ihn — wie schon der Fünfundzwanzigjährige nach Mendelssohns „Jerusalem“ ausgeführt hatte — „für das Tiefste der Gesinnung“ erst vervollständigt, die Religion den Staat, welcher ihr „den ungeheuren Überschritt des Inneren in das Äußere“, der Hineinarbeitung „der Vernunft in die Realität“ bedeutet, woran „die ganze Weltgeschichte gearbeitet“ hat.

Daraus ergibt sich nun ein, wie Hegel meint „einfaches“, Verhältnis zwischen Staat und Kirche, oder wie er bezeichnenderweise sagt: zwischen Staat und „Kirchengemeinde“. Der Staat ist verpflichtet, „der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren“; andererseits steht sie als Korporation unter seinem „oberpolizeilichen Aufsichtsrecht“, und er hat „von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten“. Man sollte nun theoretisch erwarten, daß Hegel bei dem bewußten Protestantismus seiner Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat hier irgendwie zu einer Bevorzugung des Protestantismus kommen müßte, da ja nur dieser den weltlichen Staat so unbedingt als gottgewollt anerkennt, wie Hegel es verlangt. Aber wie schon diese ganze Theorie sich sichtlich an die in Preußen zuerst, doch 1820 schon in den meisten europäischen Staaten

durchgeführte politische Gleichstellung der christlichen Bekenntnisse anschließt, so spricht nun auch Hegel, und genau im Sinne Friedrichs, sein „die religiones müssen alle tolerieret werden“: der Staat hat „von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten — übrigens zu irgendeiner, denn auf den Inhalt . . . kann sich der Staat nicht einlassen“. Er kann also, je stärker organisiert er ist, auch gegen kleinere Gemeinschaften, „welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen“, sich „liberal verhalten“ und sie diese Pflichten „durch Verwandlung und Tausch erfüllen lassen“; Hegel denkt an die Befreiung der Menoniten vom Heeresdienst, die bis 1868 in Preußen bestand. Den Juden gegenüber vertritt der ehemalige Leser von Mendelssohns „Jerusalem“ gegen das erhobene „Geschrei“ — gerade 1819 war eine judenfeindliche Bewegung durch Deutschland gegangen — die in Preußen seit 1811 bestehende „Verleihung von bürgerlichen Rechten“, auf Grund deren die „verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung schon zustandekommen“ werde; auch hier verficht er also, übrigens eingestandenermaßen, die „Handlungsart der Regierungen“, aber nicht etwa speziell Preußens. In der Frage der kirchlichen Eheschließung nimmt er den Standpunkt ein, daß die „kirchliche Vergewisserung“ nur hinzu komme, das Wesentliche aber sei die Behauptung der staatlichen Rechte, da es sich um ein „sittliches Verhältnis“ handle; diese Lösung entspricht am ehesten der des Code Napoléon, während das Allgemeine Landrecht die vollgültige Ehe durch die priesterliche Trauung entstehen ließ und die preußische Regierung für das Rheinland 1814 zwar nicht die obligatorische Zivilehe des Code aufgehoben, aber die vorausgehende kirchliche Trauung obligatorisch gemacht hatte; ein diesem rheinpreußischen Recht analoges war das des Montgelasschen Bayerns, nach welchem Hegels eigene Ehe geschlossen war. Und die Tendenzen der preußischen Regierung gingen damals auf Abschaffung der Zivilehe überhaupt, auch in ihrer im Rheinland noch bestehenden Form, bewegten sich also gerade in umgekehrter Richtung als Hegel verlangte.

Das Tiefste der Hegelschen Ansicht von Staat und Kirche kommt da ans Licht, wo er die Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts behandelt. Es ist sein alter, 1802 schon ausgeführ-

ter und vielleicht damals an der Anschauung des Friderizianischen Preußens und an der Theorie des Allgemeinen Landrechts vom Verhältnis des Staats zu den in ihm bestehenden „Kirchengesellschaften", teils auch an den Zuständen des Reichs entwickelter Gedanke, daß Toleranz und Denkfreiheit sowohl wie die moderne Selbstgenügsamkeit des Staats, der bis dahin „Laie" war, auf dieses Ereignis zurückgehen. Er führt es jetzt breit aus. Jene von den Romantikern „gewünschte Einheit von Staat und Kirche", wenn damit mehr gemeint sein sollte als die Einheit der Grundsätze und der Gesinnung, ist im orientalischen Despotismus verwirklicht. Aber da „ist der Staat nicht vorhanden, nicht die selbstbewußte des Geistes allein würdige Gestaltung in Recht, freier Sittlichkeit und organischer Entwicklung". Damit nun aber der Staat das sei, ist nicht bloß nötig, daß er von der Kirche getrennt eigenes Dasein besitzt, sondern es „ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form, gewonnen und bringt sie zur Existenz . . . Es ist daher soweit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können". Obwohl Hegel ausdrücklich für alle drei — den Staat, die Kirche und die Gedankenfreiheit — die Kirchenvielzahl „das Glücklichste" sein läßt, beweist er es eigentlich nur für den Staat und für den Gedanken, nicht für die Kirche. Er nimmt dieser sogar das ihr vom Protestantismus noch gelassenene Ideal ihrer Katholizität. Die Kirche soll gar nicht Eine sein, nicht einmal in der Hoffnung. Es muß viele Staaten geben und viele Kirchen, nicht etwa so, daß jedem Staate seine Kirche zukäme, sondern so, daß jeder Staat sich mehrere Kirchen gegenübersieht. Alle Triebkräfte des Hegelschen Staatsgedankens schießen hier zusammen. Die geistige Selbstgenügsamkeit des Staats, der „auch eine Lehre" hat; die Unbedingtheit des sittlichen Verhältnisses des Einzel-

nen zu ihm; die Ansicht, daß er über sich nur noch die eine Organisation haben darf, die keine sichtbare Organisation ist und die deshalb seine Geschlossenheit nicht zerstört, den Geist der Weltgeschichte. Da muß das Ideal der einen und allgemeinen Kirche zertrümmert werden, denn keiner dieser Gedanken ließe sich diesem unzerbrochenen Ideal gegenüber so aufrecht erhalten. Nur die in „Kirchen" zertrümmerte Kirche läßt den dreifachen character indelebilis des Hegelschen Staats — vollkommene Durchgegliedertheit, sittliche Allmacht, selbstische Begrenztheit — unangetastet. Nur die in „Kirchen" zertrümmerte Kirche vollendet, was Hegel in seiner letzthin auf die Einzelseele abgestellten Fassung des Religionsbegriffs begonnen hatte. Und sieht man die Sache nun von hier aus, so wird deutlich, wie umgekehrt also auch Hegels Staat so, wie er ist, sein mußte, um jener individualistischen Fassung des Religionsbegriffes zu entsprechen. Die Eckpfeiler des ganzen Hegelschen Systems, die Absolutheit des Einzelnen und die Absolutheit des Ganzen, stützen sich gegenseitig. Der Wille zur religiösen Rettung der von Welt und Schicksal bedrängten Einzelseele fordert den Begriff des selbstherrlich-selbstsittlichen Staats. Dies aber, was wir so jetzt im vollendeten System als den Schlüssel der Systematik erkennen, sahen wir im werdenden als den Ursprung des Staatsgedankens. Was einst in Frankfurt geschah, die innere Geschichte, welche von jenem Briefbekenntnis des Sechsundzwanzigjährigen, den Bund mit den Menschen hintertreiben zu wollen, hinführte zur Anerkennung des Staats als Schicksals, das ist, einst Blut und Leben, nun gewirktes Werk geworden. Der Prozeß eines Werdens schließt sich zum Ring eines Seins. Am Anfang standen die Entwicklungswehen einer Menschenseele, am Ende steht Hegels Staatsphilosophie.

Das Sein fällt in die Geschichte, aus der es entstanden, und die löst es wieder auf in Werden. Hegels Naturrecht hat als Ganzes nur in die Schule, nicht ins Leben gewirkt. Das Leben mußte erst die Einheit des Gedankens sprengen, um die versprengten Stücke neu einzubauen. Eine Sicherung dagegen, wie sie naturgemäß der Denker selber erstreben muß, dem es eben auf die Verflechtung ankommt und nicht auf die Fäden, gibt es nicht. Der Denker wird sich immer nur sichern können gegen die Kräfte, die er kennt und in seinen Gedanken hineingebunden zu haben glaubt, nicht gegen

die unbekannten, die er selber erst erweckt. Vergangenheit und Gegenwart mögen sich ihm neigen, gegen die Zukunft bleibt sein Wille machtlos.

Die Skylla und Charybdis der Gegenwart zwischen denen Hegel durchzusteuern sucht, sind Legitimität und Volkssouveränität, jene beiden Begriffe, die nach dem Wort von Hegels großem französischen Zeitgenossen St. Simon ihr Dasein nur dem Umstande verdanken, daß man sie einander gegenüberstellt. Dieser Satz könnte auch von dem Hegel der Rechtsphilosophie geschrieben sein. Er hat die beiden Richtungen, wie er ihnen überall gleichzeitig ausweicht, so auch am gleichen Orte abzufertigen gesucht. Haller und Rousseau haben einen gemeinsamen Paragraphen bei Hegel.

Der Revolutionär war ihm der ältere Gegner und bislang, weil er selbst einmal in seinem Kreise geweilt hatte und noch immer, auch nachdem er weit von ihm abgekommen war, seinen Grundgedanken bewußt von ihm herleitete, stets der gefährlichere. Das erste Staatssystem, das von 1802, von dem wahrscheinlich Schelling beeindruckt wurde, rückt eigentlich trotz antik-republikanisierender Züge bewußt nur von der „Revolution" ab, nicht von der „Reaktion". Im Gegenteil ist ihm dieser andere Gegner damals so aus dem Gesichtsfeld entschwunden, daß er kein Bedenken trägt, seine oberste Behörde, die Vorgängerin des Monarchen von 1805, nach dem Begriff des Gottesgnadentums als eine Priesterschaft, die „im Rate des Allerhöchsten" sitzt, zu konstruieren. Der andere Pol gegenüber der Revolution, den er hier sowie in den allgemeinen Bemerkungen der Reichsschrift und den Staatssystemen der kommenden Zeit zu vermeiden sucht, ist ihm nicht der legitimistische Gedanke, sondern eher die bürokratische Praxis, das Alles-von-oben-herab-bestimmen, die Nichtachtung der freien Tätigkeit von unten. Vielleicht ist selbst die 1805 geschehene Einsetzung der Beamtenschaft mit der „öffentlichen Meinung" ebensosehr als ein Versuch zur Entbürokratisierung des Beamtenbegriffs zu verstehen wie als Umwertung des revolutionären Begriffs der öffentlichen Meinung. Daß das andere Extrem der Volkssouveränität nicht die Beamtenallmacht sei, sondern der Begriff der Legitimität, das ist ihm erst seit 1815 aufgegangen. Seine damaligen Briefe zeugen dafür. Der erste Winter in Berlin war dann sehr geeignet, diese Ansicht fest zu

begründen. Denn eben damals begann die Ansteckung der Berliner Gesellschaft, insbesondere des Kreises des Kronprinzen, mit den Anschauungen des Berner Patriziers, der den Staat verstehen wollte als eine rein privatrechtliche Ordnung, den Fürsten als seinen Eigentümer, der sein Recht ursprünglich wie jedes andere Privatrecht als Recht des Stärkeren — und nur das hieß „von Gottes Gnaden" — besaß, zu freiester Verfügung, ungestört durch irgendwelche staatliche Pflichten, nur gehemmt durch etwa entgegenstehende Rechte „anderer" Privatleute und die allgemeine Moral. Es ist unglaublich, aber der Mißmut über die wiederbeginnenden revolutionären Zuckungen Europas brachte selbst Männer wie Gneisenau damals zur vorübergehenden Anerkennung dieser Behauptungen, welche ein Heilmittel gegen die Revolution zu bieten schienen, das doch, eine rechte Pferdekur, schlimmer war als das Übel selbst. Da hat Hegel in einer blutigen Polemik, deren Schärfe alles hinter sich läßt, was er nach der Seite Friesens, Schleiermachers, auch Savignys gerichtet hat, den Berner Patrizier, den er einst möglicherweise persönlich kennen gelernt hatte und dessen damals noch nicht lange zurückliegende „demokratische" Antezedentien ihm sicher bekannt geworden waren, vorgenommen. Er rechtet mit ihm vor allem über den unverhüllten Naturalismus seines Hauptgrundsatzes, über seinen Haß gegen Gesetze, seine Erniedrigung der Rechtspflege aus einer staatlichen Aufgabe zu einer bloßen Wohltat, seine Verherrlichung des Widerstands- und Auswanderungsrechts, seine Verachtung geschriebener Staatsgrundgesetze nach Art der englischen und des auf den objektiven Staatsbegriff aufgebauten Allgemeinen Landrechts. Er erkennt die innere Verwandtschaft Hallers mit seinem Gegner Rousseau darin, daß auch bei jenem die „Einzelheit der Individuen" dem Staate zugrunde gelegt wird; aber bei Rousseau ist es der „Gedanke" dieser Einzelheit, nämlich der Wille, und der große Genfer fehlte nur darin, daß er aus diesem Willen als bewußtem unmittelbar den gemeinschaftlichen — statt wie Hegel selbst aus dem unbewußten Willen der Einzelnen den bewußten des Ganzen — hervorgehen ließ; bei dem Berner hingegen sind es nur „die empirischen Einzelheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichtum und Armut usf.". Hinter diesem jetzt von Hegel, und historisch richtig, als dem großen Kampf

des Zeitalters erkannten Gegensatz mußte nun der andere von Hegel früher betonte zwischen Volkssouveränität und Bureaukratismus stark in den Hintergrund treten. Es steigert sich vielmehr das 1805 schon wahrnehmbare Bestreben, die „Souveränität" des Staats gegenüber Revolution und Legitimität dadurch zu retten, daß die bureaukratische „Regierung" als Inhaberin des „Staatssinns" in die Mitte zwischen die beiden Gefahrpole tritt. Und so kommt es, daß von diesem 1820er Staatsbild mit einer gewissen Berechtigung gesagt werden konnte, es sei weder ultraroyalistisch noch ultraliberal, aber es sei ultragouvernemental.

Der das gesagt hat, ist der Denker, der den preußischen Konservatismus aus den schon gelockerten Fesseln der Hallerschen Theorie befreite, Friedrich Julius Stahl. Die Kraft zu dieser Tat schöpfte er, mehr noch als er sich eingestehen konnte und durfte, aus Hegel; Schelling, auf den er sich lieber zurückführte, war gerade in der Staatslehre der in Frage kommenden Zeit schwerlich von Hegel unabhängig. Stahl hat es als ein Verdienst Hegels angesehen, die „privatrechtlich feudalistische Lehre Hallers beseitigt" zu haben. Er kritisiert selber seinen Vorgänger im Amt des Theoretikers der preußischen Konservativen wesentlich aus dem „schelling-hegelschen" Gesichtspunkt der Überordnung des Staats über die privaten Interessen und Berechtigungen; wie Hegel selbst stellt er sich zwischen Rousseau und Haller: „es gibt ... ein drittes über dem Irrtum der Revolution und über dem Irrtum Hallers, und das ist .. der öffentliche Charakter der Staatsgewalt". Aber er kritisiert nicht bloß. Er lobt an Haller, daß er „die Naturseite von Recht und Staat" zum deutlichen Bewußtsein gebracht und dabei Beobachtungen gemacht habe, die „gegenüber der abstrakten Auffassungsweise, an welcher wir zu dieser Zeit leiden, fruchtbar gemacht werden können". Und dieses Lob Hallers ist zugleich, wie der letzte Satz schon zeigt, ein Ausgangspunkt zum Angriff gegen Hegel. Hegel hat, indem er den Staat wie alles andere aus dem Zusammenhang der göttlichen Schöpfung herausriß und mit Leugnung der überweltlichen Gottheit ihn ganz auf sich selber stellte, zugleich auch die „Naturseite" des Staats unterdrückt. Und so bewegt sich Stahls Angriff, wo er von der Kritik der Systemgrundlagen zur Staatslehre kommt, wesentlich auf den, zwar mit unvergleichlich mehr Geist und Wissenschaftlichkeit beschrittenen, Geleisen Hallers. Wie in

Hegels „pantheistischem" System überhaupt „Persönlichkeit und Freiheit untergehen", so komme es auch bei Hegel nicht in Betracht, daß „bei jedem Menschen noch viel Wollen, Dürfen und Sollen übrig bleibt, was nicht vom Staate erfüllt und bestimmt ist". Die Persönlichkeit habe überhaupt nur scheinbar bei ihm eine große Bedeutung; in Wirklichkeit aber sei es ihm etwa bei der Ableitung der Repräsentativverfassung gar nicht wichtig, ja werde geradezu von ihm abgelehnt, daß „A und B und C, alle die da wirklich leben" durch die Volksvertretung den Schutz ihrer „realen Rechte" gesichert bekämen, oder bei der Rechtspflege, daß das bestimmte „Verhältnis von A und B in der Sache X" gerecht behandelt werde. So beachte er auch nicht das „positive überkommene Recht und die in ihm begründeten erworbenen Rechte", daher sein Widerwille gegen die englische Verfassung und die römische Geschichte, seine Parteilichkeit für die deutschen Souveräne gegen das alte Reich. Man sieht, es ist im Grunde trotz aller Anerkennung des „öffentlichen Rechts" doch die alte Hallersche Rebellion zugunsten von — Stahl selbst drückt es so aus — „Leben, Freiheit, Persönlichkeit und Geschichte"; und will man diesen pathetischen Vierklang etwas näher betrachten, so bekommt er die deutlicheren Züge jener „unantastbaren Rechte, deren Inhaber erst durch innere Überzeugung zum Anschluß an das Gemeinsam-Ersprießliche gebracht werden müssen": hinter der Theorie tauchen die Gestalten der märkischen Junker auf, die zur Annahme der Stein-Hardenbergschen Reform erst auf der Festung Spandau gebracht werden konnten; taucht auch Friedrich Wilhelms IV. Mißtrauen auf gegen den „Liberalismus" seiner Geheimräte, die ihm, der sich doch viel liberaler als die Liberalen vorkam, den „Racker von Staat" verkörperten.

In dem, was er anerkennt, und in dem, was er verwirft, ist so der Konservatismus Stahls gleich wichtig für das Verständnis Hegels. Aufgezwungen hat der Philosoph durch Schellings Vermittlung ihm seinen Staats- und Volksgedanken; hier bedeutet die Überwindung Hallers durch Stahl in der konservativen Partei zugleich den Sieg Hegels über Haller. Nicht aufgezwungen aber hat er ihm seine Stellung des Staats im System. Stahls Hegelkritik bedeutet vom Hegelschen System aus einen Abfall der systematisch unterjochten Gebiete Recht, Moralität, Gesellschaft vom Staat. Sie alle erheben jetzt wieder ihre selbständigen An-

sprüche, und der Unterschied gegen früher ist eigentlich nur, daß der Staat jetzt solchen Ansprüchen gegenüber in seiner Selbstbehauptung ein besseres Gewissen hat als im achtzehnten Jahrhundert. Daß sich zu dem inneren Abfall nun auch noch der äußere Feind meldet, daß die von Hegel durch friedliche Anerkennung der gemeinsamen Interessen zur gegenseitigen Garantie der Gebiete und zum Verzicht auf ihre politischen Ansprüche gebrachte Religion den Vertrag kündigt und sich zu einem neuen Eroberungszug rüstet, macht dann die Krise vollständig. Hegels Staatsidee hat gesiegt, aber um den Preis ihrer systematischen Selbstgenügsamkeit und ihrer Herrschaft über die unterstaatlichen Sphären.

Wenn Hegel Rousseau und Haller 1802 in dieselbe Verdammnis fallen ließ und nur soviel der alten Liebe vorgab, daß er Rousseaus Verdienst anerkannte, „ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach ... sondern dem Inhalte nach G e d a n k e ist, und zwar das D e n k e n selbst ist, nämlich den W i l l e n als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben", so hat sich diese Zusammenstellung gerade von Hegels Gesichtspunkt aus geschichtlich bewahrheitet. Zwar wie er selbst nur „Rousseau", nicht „Haller" in den Grundstein seines Staatsgebäudes eingemauert hatte, so treten nun auch nur Rousseaus, nicht Hallers Erben ihm in seiner eigenen Schule entgegen. Aber im wesentlichen stehen die Einwände dieser liberalen Junghegelianer denen des konservativen Hegelfeindes merkwürdig nahe. Einen Unterschied macht nur, daß sich ihre Kritik als Kritik der eigenen Schüler gibt und geben darf und daß sie infolgedessen den „wahren", den „heimlichen" Hegel gegen den öffentlichen und sich selber mißverstehenden ausspielen, von diesem an jenen appellieren kann, und daß sie endlich durch die wirkliche und bewußte Beziehung Hegels zu Rousseau auch ein gewisses historisches Recht dazu hat.

Ganz ähnlich wie Stahl vermissen auch Hegels liberale Schüler bei ihm die gehörige Berücksichtigung des besonderen Willens der besonderen Individuen; auch ihnen ist bei Hegel nicht genug von „A und B und C, allen die da wirklich leben," die Rede. Auch sie wünschen in Betracht gezogen, daß „bei jedem Menschen noch viel Wollen, Dürfen und Sollen übrig bleibt, was nicht vom Staate erfüllt und bestimmt ist". Auch sie erstreben die Volksvertretung nicht bloß als das notwendige

Stück des Staatsganzen, sondern vor allem als den wirklichen Schutz der „realen Rechte" des wirklichen Volks und der wirklichen Einzelnen. Aber indem sie, wiederum gleich Stahl, die eigentliche Staatsidee, nämlich die Selbstherrlichkeit des Staats nach innen und außen, anerkennen und insofern auch sie in Hegel den wissenschaftlichen Überwinder Rousseaus sehen, entsteht ihnen, den Schülern, eine Notwendigkeit, die für Stahl nicht bestand: die Kritik mit der Anerkennung irgendwie zusammenzubringen. Stahl hatte einfach behaupten können, die „vielen und gewichtigen sittlichen und politischen Wahrheiten", für welche er „auf Hegel als einen ihrer ersten oder bedeutendsten Vertreter" zurückweise, hätten „weder ihren Ursprung in Hegels Dialektik oder sonstigen philosophischen Prinzipien", noch seien sie bedingt durch seine „pantheistische Weltanschauung". Den Schülern wurde es nicht so leicht. Sie mußten die Staatsidee solange pressen, bis schließlich das, was sie als den „eigentlichen Hegel" vermuteten, dahinter sichtbar wurde. Eben der Rousseausche Ursprung des Hegelschen Grundbegriffs mußte die Möglichkeit dazu schaffen. Der „allgemeine" und dabei doch „subjektive" Wille der Rechtsphilosophie, der gewissermaßen das Edelmetall des Allgemeinen aus dem Mischgestein des Willens der Einzelnen herausläuterte, verwandelte sich in die volonté générale des Contrat social, die gewissermaßen durch eine physikalische Zustandsveränderung aus der chemisch genau gleich zusammengesetzten volonté de tous, wie Eis aus Wasser, entstand. Das „All-Alle" der organischen verwandelte sich zurück in das „Wir Alle" der demokratischen Staatsauffassung. Dementsprechend wird nun die Theorie der Volksvertretung wie der Monarchie, immer im Anschluß an Hegelsche Ansätze, ausgebildet und die Bedeutung jener als der Trägerin des „allgemeinen Willens" gesteigert, die Macht dieser zur „bloßen" letzten Entscheidung verdünnt. Der „Protestantismus" des Staats wird auch von ihnen wie von dem Hegel der letzten Jahre in seiner Selbstherrlichkeit gefunden; aber eben weil sie diese Selbstherrlichkeit demokratisieren oder wenigstens parlamentarisieren, so wird der Ausdruck nun zum Sturmbock gegen „mittelalterliche" Institutionen, die Hegel noch ganz oder unter gewissen Bedingungen hatte gelten lassen, wie etwa die Bedeutung der sozialen Stände für die Volksvertretung oder wie die Fideikommisse. So glauben

sie durchweg oder geben sich wenigstens den Anschein zu glauben, daß sie das Wesen der Hegelschen Staatsidee beibehielten und nur ihre zeitlich bedingte Erscheinung preisgäben. Daß das ein Irrtum war, versteht sich. Aber es war ein historisch begründeter Irrtum, indem sie wirklich, ohne es zu wissen oder Wert darauf zu legen, auf die Ursprünge der Hegelschen Gedanken zurückgingen. Es ist ein Fall, für den die Geschichte der Hegelschen Schule überhaupt die merkwürdigsten Seitenstücke aufweist. So hat Strauß seine Theorie der Entstehung des Christentums aus dem Mythos der Urgemeinde anknüpfen können an gewisse, wie ihm selbst bewußt war, vereinzelte und folgenlose, Sätze der Hegelschen Religionsphilosophie; was er nicht wissen konnte war, daß diese hier mehr beiläufig auftauchenden Gedanken einmal beim jungen Hegel den Mittelpunkt einer breiten Behandlung dieses Themas bildeten. So tauchen mehr als einmal in der Schule die Versuche auf, Hegels das Christentum verabsolutierende Geschichtsgliederung zugunsten einer neuen, die erst mit der Gegenwart das absolute Zeitalter beginnen ließe, zu beseitigen; Stahl nimmt das schon 1847 als ein Gemeindogma der Hegelschen Linken an; auch Heines bekannte Geschichtsschematisierung nach Hellenentum und Nazarenertum liegt in dieser Linie; aber keiner wußte, obwohl man es eigentlich aus den älteren Schriften Hegels hätte entnehmen können, daß der Meister selbst diese Gliederung ursprünglich aufgestellt hatte und sie erst ganz allmählich bei ihm der späteren, bekannten gewichen war.

Wenn so die liberalen Nachfolger Hegels sich immerhin an einen „eigentlichen" Hegel zu klammern suchten, so ist eben dies selbst der Beweis, daß auch sie, nur freilich ungern und mit Gewissensbissen, das gleiche taten, was der Konservativismus Stahls tat: sie anerkannten den Staatsgedanken, sie zerschnitten das systematische Band, das die unterstaatlichen Sphären an ihn fesselte. Auch bei ihnen, genau wie im Konservatismus, rebellieren gegen die Allmacht des Hegelschen Staats die Mächte „Leben, Freiheit, Persönlichkeit und Geschichte" — ja auch Geschichte, denn so überraschend es oberflächlicher Kenntnis dieses alten Konservativismus, der eben noch in Opposition gegen den Zeitgeist und daher noch geistreich war, erscheinen muß: auch Stahl hatte Hegel vorgeworfen, er sei „ein Gegner der freien Bewegung, die aus dem Ungeordneten und Unklaren erst zu Ordnung und

lichter Gestalt sich herausbildet". Und wenn der konservative Antihegelianer hier die einfache und klare Stellung des Gegners einnahm, der, vornehm und klug zugleich, nicht verschmäht auch vom Feinde zu lernen, so war die Stellung der „linken" Hegelianer eine verzweifelte Halbheit und auf die Dauer für ehrliche und gründliche Naturen unhaltbar. Es ist doch kein Zufall, daß die meisten von ihnen, wenn sie späterhin, insbesondere seit 1848, politisch eingriffen, sei es ihren Liberalismus, sei es ihren Hegelianismus preisgaben. Br. Bauer und Fr. Strauß saßen in den Reihen der Konservativen, Marx und Lassalle schüttelten den Staub der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft und ihres Liberalismus von den Schuhen, Feuerbach fuhr zwar fort, den Staat zu vergöttern, verstand aber unter Staat allein die Republik. Für sie alle hatte ihr liberaler Hegelianismus nur die Bedeutung einer politischen Entwicklungsphase. Das Hegelsche Staatssystem, wie es zwischen den beiden Gegensätzen „Rousseau" und „Haller" seine Stellung eingenommen hatte, bewährte hier, den beiden ihm bekannten Mächten gegenüber, auf die Dauer die Kraft, das Fremde abzustoßen, mochte es sich ihm nun in der Gestalt des Schülers nähern oder in der Gestalt des Gegners durch die Anerkennung von Gemeinsamkeiten es zu entwaffnen suchen. Nach links und rechts hielt es schließlich, angefochten, öfters scheinbar besiegt, und doch nicht in seinem eigenen Sinne „überwunden", den eingenommenen Platz.

Die Überwindung kam erst von den Mächten, auf die es sich nicht gerüstet hatte, weil sie zu seiner Zeit noch nicht gesammelte und geistig geordnete Mächte waren. Konservativismus und Liberalismus hatten beide den Zusammenhalt des Systems zerstören zu müssen geglaubt, ehe sie den Nahkampf begannen. Die beiden neuen Gegner nehmen das System, so wie es genommen werden wollte: als ein Ganzes und Eines, sei es in seinem plastischen Aufbau, sei es in seinem methodischen Prinzip; sie ergriffen so gerade das zusammenschließende Band und versuchten, statt das feindliche Schiff in den Grund zu bohren, es zu kapern.

Die Partei, welche sich im Jahre 48 anbahnte und in den Aufregungen des Februar und März 49 zunächst als augenblickliches Kartell bildete, die Kaiserpartei vom 21. März, die Gothaer der fünfziger, der Nationalverein der sechziger Jahre, endlich der Nationalliberalismus im ersten Jahrzehnt — diese Partei breitet

ihre Wurzeln weit im deutschen geistigen Leben. Wie sie aus den verschiedensten Elementen sich mischte, wie ihre Mitglieder sich von überallher zusammenfanden, wie sie schließlich nur durch den einen, den nationalen, Gedanken verbunden waren und nur durch ihn in dem Augenblick nationaler Entscheidung zusammenwuchsen, so sind auch verschiedenste geistige Richtungen in sie eingemündet. Alte Liberale, gemauserte Demokraten, scharfe preußische Partikularisten, die hier den Weg zum größeren Preußen witterten, reine Gläubige des nationalen Ideals, sie alle fanden sich hier zusammen. Ihre ideellen Führer nun, der Kreis, den seit 1858 die Preußischen Jahrbücher um sich scharten, haben zwar einmütig, wie ihr Stimmführer, der Gründer der Preußischen Jahrbücher selbst, in Hegel geradezu die Verkörperung der Spielart preußischen Geistes, die sie bekämpften, zu erkennen geglaubt; und haben ihn doch gleichwohl, nach dem Inhalt seiner Gedanken, als den großen Staatslehrer anerkannt. Das könnte um so erstaunlicher erscheinen, als Hegel ihnen im Hauptpunkt, im nationalen Gedanken, eigentlich überhaupt nichts bot; seine Staatsidee war zunächst politisch schlechthin; gegen die „Zumutung“ des Aufgehens eines Staats in einem größeren Ganzen hatte er in der Rechtsphilosophie schärfste Worte gerichtet. Höchstens konnte ihnen eine geistige Waffe bieten die in der Rechtsphilosophie nach Ansätzen der Reichsverfassungsschrift wieder auftauchende Bewertung des Großstaats als des einzig wahren Staats, die 1830 so weit geht, daß er damals die Sittlichkeit des Dienstes im unbedeutenden Staat geradezu bloßer „privater Moralität“ gleichstellt. Aber selbst da dachte Hegel, wie schon in der Reichsschrift, nicht an den nationalen Großstaat, sondern an den Großstaat überhaupt.

Andererseits aber war der nationale Gedanke gerade in der Gestalt, wie er in den Kreisen der Reichsgründungspartei lebte, ebenfalls nicht so sehr oder sicher nicht ausschließlich genährt von einer romantischen Anschauung der lebendigen und in ihrer ganzen Geschichte atmenden deutschen Nation, wie etwa bei König Friedrich Wilhelm IV. Er war vielmehr versetzt mit einem guten Schuß rein politischen Willens; man erstrebte im nationalen Staat vor allem den Staat und eigentlich mehr den starken Staat, dessen das Individuum um seines Ethos willen bedurfte, als den, welchen die Nation zu ihrer vollkommenen

Erfüllung braucht. Und diesen Staat nun allerdings fanden sie bei Hegel. Sie allein kamen nicht in Versuchung, die „Staatsidee" herauszulösen aus ihren systematischen Verhältnissen; im Gegenteil, gerade die Einordnung der unterstaatlichen Lebenssphären in das Ganze des Staats, die sorgsame Abgrenzung und die geradezu dadurch feste Verzahnung, in die Hegel etwa das Leben der Gesellschaft unter und im Leben des Staats, die häusliche Sittlichkeit neben die Staatsgesinnung einordnete, schien ihnen das Wertvolle an dieser Lehre. Waren sie doch durch die ganze Politik, die sie verfolgten, auf solche Beziehungen, Abgrenzungen, Unterordnungen gewiesen. Ihnen galt es nicht, wie Liberalen und Konservativen, im bestehenden Staat das bestehende Leben zu schützen, sondern bestehendes Leben einem zukünftigen Staate einzufügen. Wo jene sich begnügen konnten, schirmende Wälle zu ziehen, mußten sie ordnen und bauen. Es galt, den Staat von unten zu errichten; denn daß er schließlich doch mehr mit kriegerischer Hand von oben als mit friedlicher Bauarbeit von unten erstellt werden würde, durften sie als innere Politiker nicht veranschlagen. Und weil von unten, darum konnten sie, und sie allein, jenes lebendige Werden des Staats aus seinen seelischen Wurzeln, dem rechtlichen Willen der Person, dem moralischen der Persönlichkeit, dem sittlichen des Menschen und Bürgers, das Hegel hatte schildern wollen, wirklich verstehen. Mochten sie zahllose Einzelheiten verwerfen, mochten sie die „Methode" für gestorben, verdorben halten: in dem Ethos dieser Politik erkannten sie das eigene wieder. Hayms Buch von 1857, Rümelins Hegelrede von 1870, Treitschkes Behandlung im dritten Band der Deutschen Geschichte sprechen das aus. Und darüber hinaus fanden sie hier auch die Metaphysik des Staats, sein systematisches Verhältnis zu den oberen Mächten, im wesentlichen so gezeichnet, wie sie es sich selber dachten. Haym 1857 noch nicht, aber die Späteren, die unter dem Eindruck des Auftretens Bismarcks standen, erkannten in Hegels „äußerem Staatsrecht" die philosophische Begründung der nach außen gekehrten harten Machtnatur des Staats, — ein geistesgeschichtlicher Zusammenhang, dem sich damals unter dem Feuer der deutschen Geschütze sogar die Révue des deux mondes nicht verschließen konnte; mit neuem Sinn hörte man nun in Preußen-Deutschland jene einst allerdings wohl gerade auf eine deutsche

Hegemonie Österreichs zielenden Sätze der Reichsschrift von dem „Theseus", der „aus zerstreuten Völkern einen Staat" schafft, und glaubte unter dem Eindruck von Königgrätz und Sedan gern, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei. Auch daß über dem Staat keine höhere organisierte irdische Macht stehen dürfe, konnte der Partei des Kulturkampfs wohl einleuchten; und Treitschke, der im „Gedanken der Immanenz" die unzerstörbare Frucht der idealistischen Bewegung von Kant zu Hegel sah, hat sich Anfang der siebziger Jahre in seinem Exemplar der Hegelschen Rechtsphilosophie den Satz ausgezeichnet, wo der Philosoph als seine letzte Weisheit für das Verhältnis von Staat und „Kirchen" dem Staat das divide et impera anrät. Wir sahen, wie sich in diesem Satz das innerste Geheimnis der Hegelschen Staatslehre verraten hatte; jenes Rand-NB. des Treitschkeschen Bleistifts läßt uns erkennen, welche Partei die Kronkleinodien dieser Staatslehre erbte.

Es war eine Erbschaft ohne Auflagen. Die Partei war nicht etwa „hegelianisch". Man war sich bewußt, die Hegelschen Gedanken als die eigenen anerkennen zu dürfen, ohne sich dem Denker deswegen verschreiben zu müssen; man glaubte, das „Inhaltliche" des Systems ausschöpfen zu können, ohne sich an das „Formale" der Methode klammern zu sollen. Und man hatte das historische Recht dazu. Denn als innerste Triebkraft besaß man den Gedanken, der Hegel wirklich fremd geblieben war und der seinen Trägern die Vollmacht verlieh, das Hegelsche System als ein Ganzes und doch nicht im Sinne des Denkers anzueignen. Und das heißt geschichtliche Vergangenheit überwinden.

Aber es war das nicht die einzige Möglichkeit, ihn zu überwinden, daß man ihn durch Aneignung des Systems überwand. Die enge Verbundenheit, in welcher bei Hegel System und Methode standen, eröffnete noch einen anderen Weg, sich das Ganze zuzueignen, ohne ihm untertan zu werden. Der hegelfremde Wille zum nationalen Staat hatte als Wille die Gewalt besessen, die Teile des Systems, die Hegel durch das methodische Denken zusammenzwang, ziemlich ohne Einbuße in den gleichen Lageverhältnissen beisammenzuhalten. Wer hingegen das Einheitsband der Methode ergriff und die Kraft nicht eigentlich eines hegelfremden Willens, aber einer hegelfremden Anschauung in sich trug, der war befähigt, darüber Hegels systematischen Auf-

bau des Inhalts der politischen Welt zu vergessen und den Stoff neu zu ordnen; und auch der konnte durch Hegel über ihn hinaus kommen und politisches Neuland besiedeln. Das war das Charisma des Stifters der Sozialdemokratie.

Karl Marx hatte als junger Journalist Anfang der vierziger Jahre für die liberale „Rheinische Zeitung“ zu den Verhandlungen der rheinischen Provinzialstände über ein Holzdiebstahlgesetz zu schreiben. Dabei erkannte der Junghegelianer, dem der Staat wie dem Meister als der Ort galt, wo die, natürlich im Sinne des Zeitliberalismus verstandene, Freiheit des Einzelnen allein ihre zureichende Verwirklichung finden könne, mit Schrecken, wie es in Wahrheit um diese Verwirklichung des Freiheitsideals bestellt sei; statt des staatsbürgerlichen Idealismus, den er suchte, sprach aus diesen Verhandlungen ein „verworfener Materialismus, Sünde wider den heiligen Geist der Völker und der Menschheit“: jeder Stand suchte nur seinen Vorteil wahrzunehmen, keiner dachte an das Ganze. Die reine Interessenvertretung, die den politischen Idealismus des Liberalen so tief verletzte, entsprach jedoch durchaus den Ideen des konservativen Romantikers, der damals Preußens Schicksal in Händen hielt; so und nicht anders sollten „deutsche Stände“ sich fühlen, als die Verfechter ihrer eigenen und nur ihrer eigenen wohlerworbenen Rechte. Es war nicht zufällig, daß Stahl mit einer gewissen Anerkennung auf die neuen französischen „Sozialtheorien“ hinwies, die „wenigstens mit ein Anstoß sein“ würden, daß, wie durch den Liberalismus die „Besitzer zur Anerkennung ihrer Würde und ihres gebührenden Anteils am Gemeinwesen“ gekommen seien, so nun auch die „Nichtbesitzer zu dem ihnen gebührenden Maß der Lebensbefriedigung“ gelangen würden. Der hier zugrundeliegende Widerspruch des Konservativen gegen die liberale Staatsansicht mit ihrer Auflockerung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Bande und ihrem gleichzeitigen Straffziehen des rein politischen Bandes zwischen Staat und Mensch, ist nun in der Folge auch bei Marx an die Stelle des anfänglichen Entsetzens über den „verworfenen Materialismus“ ständischer Interessenvertretung im Staat getreten. Was er 1843 noch brandmarkte, das galt ihm wenige Jahre später als der normale und wünschenswerte Zustand: der Einzelne soll die Interessen seiner Klasse im Gemeinwesen durchsetzen. Der Abscheu vor der „bürger-

lichen" Gesellschaft, den er als Mitarbeiter des bürgerlich-liberalen Blattes einsog, hatte seinen Blick geöffnet für das Dasein eines neuen Standes, eines Standes, der, zumal in Deutschland, noch unmündig, willenlos, blind, aber immer doch schon da war, eines Standes, den man nur zum Bewußtsein seiner Lage und seines Weges bringen mußte, um durch ihn die Freiheitsziele zu verwirklichen, die Marx einst im politischen Staat erreichbar glaubte. So aber einmal auf einen Stand statt auf den Staat gewiesen, hatte sich dem Hegelianer, dem die Rechtsphilosophie anfangs durchaus in der Mitte seines Interesses gestanden und der noch in einer „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" seinen neuen Standpunkt erstmalig bezeichnete, der Grundgedanke der Hegelschen Systematik des „objektiven Geists" verschieben müssen. Daß es gerade der Vierte Stand war, an dessen Schicksal die freie Zukunft der Menschheit hing, das war zunächst nur die persönliche Erfahrung Marxens und erst weiterhin, und dann in der Philosophie nicht der menschlichen Gemeinschaft, sondern der Geschichte, zu begründen. Daß aber überhaupt nunmehr nach jener großen Erfahrung vom „Proletariat" ein Stand und nicht mehr der Staat die Stätte war, an der sich das Geschick der Menschheit vollzog, das zwang zu einer Umbildung des Systems.

Marx hat diese Umbildung in seinen ungefüg gewaltsamen Büchern nie vollzogen; anfangs wohl weil ihm die drängenden Gedanken keine Zeit dazu ließen, später weil eine so positive Auseinandersetzung mit dem toten Löwen nun nicht mehr zeitgemäß erschienen wäre. Gleichwohl steht sie als die große Selbstverständlichkeit fortan hinter allen seinen Werken. An die Stelle, die bei Hegel der Staat einnahm, tritt bei Marx die Gesellschaft. Es ist zunächst die Gesellschaft, wie Hegel ihren Begriff im Anschluß an die klassische Nationalökonomie erfaßt hatte, das Gedränge und Getriebe selbstsüchtiger Zwecke, aus dem schließlich selbsttätig ein Gleichgewichtszustand entstehe, in welchem der Einzelne als Gewicht an seinem Platze unbewußt mitwirke. Aber während Hegel hier ruhig die naturalistische Psychologie der westlichen Nationalökonomen in Kraft lassen konnte, weil er ja im Staat darüber eine Sphäre aufbaute, worin seine idealistische Ethik ihr Recht bekam: während also Hegel ruhig innerhalb der Sittlichkeit dieses Reich der Unsittlichkeit bestehen, ja gelten

lassen konnte und mußte: war das für Marx unmöglich. Denn er setzte die Gesellschaft an die Stelle des Staats im Reich der Sittlichkeit; er verlangte vom Menschen hier die bewußte Hingabe, die Hegel erst im Staat gefordert hatte; er setzte das „Klassenbewußtsein“ an die Stelle der „Staatsgesinnung“. Deshalb konnte er die materialistisch-individualistische Auffassung der Gesellschaft, die Hegel von „Smith, Say, Ricardo“ übernahm, nicht anerkennen. Und gleichwohl erzwang das prophetische Erlebnis, aus dem heraus er über menschliche Gemeinschaft philosophierte — das Gesicht von dem aus Dunkel aufsteigenden Proletariat —, daß in der „Gesellschaft“ und nicht etwa im Staat oder in der Familie die sittliche Bedürftigkeit des Menschen ihre Erfüllung fand. Wie war das zu lösen?

Die Lösung kam durch die Philosophie der Geschichte. Wenn die Gesellschaft an die Stelle des Hegelschen Staats rückte, so wurde sie auch Erbin seines Verhältnisses zur Geschichte; sie, die Gesellschaft, erschien nun als die Trägerin des weltgeschichtlichen Ganges zum Bewußtsein der Freiheit; der Hegelsche Begriff der Gesellschaft war das von der „bürgerlichen Nationalökonomie“ der Smith, Say, Ricardo aufgefangene Spiegelbild des gegenwärtigen vergehenden Gesellschaftszustandes; sein Inhalt, etwa das tiefsinnige Wort, daß die Gesellschaft beim Übermaße des Reichtums nicht reich genug ist, konnte darum als Schilderung dieses historischen Zustandes, als welchen ja übrigens Hegel selbst die bürgerliche Gesellschaft verstand, gelten bleiben. Aber schon winkte das Bild der Zukunft von drüben. Und diese zukünftige befreite Gesellschaft würde den Menschen, der sich der gegenwärtigen, sei es als Ausbeuter, sei es als Ausgebeuteter, hingibt, die Hingabe herrlich lohnen. So apokalyptisch hatte sich nun wieder das Hegelsche Geschichtsbild gewendet. Es war das Hegelsche trotz des vertauschten Trägers; auf den neuen Träger, die Gesellschaft, wurden alle edeln Qualitäten des alten, des Staats, gehäuft. In der geschichtlich fortschreitenden Gesellschaft fand der Einzelne seine sittliche Welt; in der Gesellschaft fanden die außergesellschaftlichen Erscheinungen der Kultur ihre geschichtliche Verwirklichung; sie waren Zubehöre — Wiederspiegelungen — der allein geschichtswirklichen und allein sich auseinander entwickelnden Gesellschaftszustände. Daß die Geschichte jetzt in dem großen Augenblick kurz vor dem Eintritt der letzten Zeit, des „dritten

Reichs" stand, daß im Bewußtsein des Denkers jetzt schon dieses Reich anhebe und kein menschliches Wollen dieses Geschick hemmen oder abwenden könne, menschliches Bewußtsein vielmehr sich nur darauf einzurichten habe: diesen urhegelschen später von Hegel selber der apokalyptischen Spitze beraubten Gedanken, hatte schon die Linke der Schule, unbewußt des historischen Zusammenhangs, wieder ans Licht gezogen. Die Schule aber wandte ihn ins Willenshafte um und entfremdete ihn so seinem Ursprung; Marx allein ließ die Kraft des Hegelschen „Quietismus", des Schicksalsglaubens, in ihm lebendig. So hat keiner mit diesem Blitz gleich gewaltig gewettert, eignete doch auch keinem von den anderen die Kraft einer eigenen Anschauung, wie sie Marx in der Vision des „Proletariats" besaß: keiner als er hatte es mit Augen gesehen, wo und wie und in welcher Gestalt die Endzeit am Himmel der Geschichte heraufzog.

Und keiner sonst, auch Hegel selber nicht, hat den Gedanken der unbedingten Diesseitigkeit des sittlichen Verhältnisses so zu Ende gedacht, wie dieser fanatische Verkünder menschheitlicher Zukunft. Hegel, da er im Staat das höchste sittliche Verhältnis erkannte, hatte, um der Unbedingtheit des Verhältnisses willen, den Begriff Kirche zwar im System dem Staate überordnen können, aber in der Wirklichkeit dem Staate die Mehrzahl der Kirchen entgegenstellen und dadurch den Begriff der Kirche aufheben müssen. Marx, indem er das schon bei Hegel vom Staat nur einzuhegende, aber selber staatslose und in der Wirtschaft über die ganze Erde greifende, über die ganze Erde verbundene Gebilde der Gesellschaft an den Platz des notwendig begrenzten Staats brachte, war von solchen Schwierigkeiten unbeschwert. Bei ihm mündete die höchste Sittlichkeit des Einzelnen in eine wirkliche weltumspannende Gemeinschaft. Ansprüche sittlicher Art konnten da keiner anderen irdischen Gemeinschaft mehr zustehen; auch die umfassendste konnte nicht umfassender sein, als es die Gesellschaft der Zukunft war. So brauchte die Kirche nicht erst beseitigt zu werden; ihre Überflüssigkeit lag zutage. Erst Marx hat Hegels System der menschlichen Gemeinschaft an den Punkt gebracht, wo es wirklich die Gestalt annahm, die Stahl schon dem ursprünglichen System selber zuschrieb. Erst Marx hat, was Treitschke den „großen Gedanken der Immanenz" nannte, wirklich durchgeführt. Aber freilich, an der Stelle,

wo Marx die Sache ließ, bei der weltbürgerlichen Gesellschaft, könnte nun, nach dem tiefsinnigen Gleichnis der großen christlichen Dichterin des Nordens, das nachgeahmte Bild, dessen Reich nur von dieser Welt ist, in die Kirche zu dem echten, des Reich nicht von dieser Welt ist, heimgebracht werden.

Die soziale wie die nationale Frage hatte Hegel gesehen, beide sogar besonders früh, schon 1802. Aber im sozialen Gedanken so wenig wie im nationalen hat er eine system- und gemeinschaftsbildende Macht geahnt. Darum wuchsen aus diesen beiden Gedanken die Staats- und Gemeinschaftssysteme, die an dem Hegelschen die Vollmacht des geschichtlichen Erbrechts ausüben konnten: es ganz zu haben und Herren darüber zu bleiben, was beides den Nachfolgern „Hallers" und „Rousseaus", die Hegel ausdrücklich von der Erbschaft ausschloß und die seinen letzten Willen anzufechten suchten, hatte fehlschlagen müssen. Um Hegels Staatssystem im Kreise lagerten so, sichtbar teils und teils noch verborgen, die Gestalten der Diadochen, die einst um das Erbe kämpfen sollten. Noch aber war es nicht so weit. Noch hielt der eine Geist des Denkers das Reich beisammen, noch beherrschte er das Ganze und thronte darüber in stolzer Ruhe. Da kam die Julirevolution.

Zwölfter Abschnitt.

Julirevolution.

Der dreitägige Aufstand, in welchem die Pariser Liberalen durch das großstädtische Proletariat den legitimen König davonjagen ließen und den nationalen auf den Thron setzten, kam schon den Beteiligten selbst unerwartet; auf Europa wirkte er wie ein Gewitter im Winter. Man hatte seit fünfzehn Jahren den Teufel der Revolution so oft an die Wand gemalt gesehen, daß man, mochte er auch an der südlichen Peripherie wieder lebhaft rumoren, an seine leibhaftige Existenz nicht mehr recht glaubte. Die Revolution hatte in dieser an gewählter Kunst und weitem Wissen überreichen „halkyonischen" Epoche ein wenig die Rolle der Mumie gespielt, die im Herodoteischen Ägypten beim Schmaus herumgezeigt wurde, auf daß Lebensluft und Daseinsgefühl aufs höchste stiegen. Nun war sie da. Ein Extrablatt — denn schon besaß der preußische Staat eine optische Telegraphenver-

bindung — meldete den Berlinern in Kürze das große Ereignis, indes die Zeitungen noch drei Tage lang nur die auf keine Revolution gefaßten letzten Regierungshandlungen Karls X. zu berichten hatten; dann konnten auch sie endlich die Einzelheiten bringen, und in den Lesezimmern der Konditoreien von Josty und Steheli drängten sich die Wißbegierigen. Also es war wirklich wahr. Das kunstreiche Gebäude des europäischen Friedens mit seinen wohlabgemessenen und auf einander berechneten Pfeilern, Legitimität der Krone, christlicher Sinn der zur heiligen Allianz vereinten Monarchen, Völker die je nach ihrer geschichtlich gewordenen Eigentümlichkeit ihren gesetzlichen Anteil am öffentlichen Leben besaßen — dies Gebäude, umsorgt von den einen, gehaßt von den andern, das selbst die gefährliche Erschütterung des Aufstands der Griechen gegen ihren legitimen Sultan schließlich überdauert zu haben schien, stürzte zusammen. Kunst, Weisheit und Gesittung, die in seinem Innern Schutz gefunden hatten, schienen aufs neue gefährdet. Nichts Geringeres als einen Rückfall in die Barbarei, einen neuen Dreißigjährigen Krieg weissagte Niebuhr. Vielleicht vom Standpunkt seiner Generation aus beides gar nicht unzutreffend. Denn das neue, rechts wie links goethefeindliche Geschlecht, das jetzt heraufzog, durfte dem Mitgenossen jener glänzenden Tafelrunde des deutschen Geistes, welcher Goethe wie der König in der keltischen Sage präsidiert hatte, wohl „barbarisch" heißen; und die Kette der Revolutionen und Kriege bis 1871, in denen dies neue Geschlecht Europa nach seinem eigenen Sinn einräumte, nahm wirklich bei der endgültigen Entlegitimisierung Frankreichs, die das Jahr 1830 brachte, ihren Ursprung und fand in diesem Lande der nunmehr staatsrechtgewordenen Revolution ihren ständig erneuerten Antrieb. Auch Hegel war tief erschüttert. Nach den dritthalb Jahrzehnten kriegerischer Umwälzung, die er seit seinen Jünglingsjahren miterlebt hatte, mochte auch er auf Ruhe gerechnet haben, äußere Ruhe wenigstens, die dem Weltgeist, der, wie er es 1816 ausdrückte, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt gewesen, es verstatten würde, sich wieder nach innen zu kehren und sich in sich selber zu sammeln. Und nun wurde das alles aufs neue ungewiß.

Hegels Berliner Existenz war in dem verflossenen Jahrzehnt, seit er sein staatsphilosophisches Werk veröffentlicht hatte,

in den Bahnen weiter gegangen, die er selber sich durch sein erstes Auftreten bereitet hatte. Die Verbindung mit den breiteren burschenschaftlichen Kreisen, die er in den ersten Jahren aufrecht erhalten hatte, war durch sein Auftreten gegen Fries so ziemlich preisgegeben, wenn er auch mit den Führern Carové und vor allem Fr. Förster weiter in dem besten Vernehmen blieb. Das Verhältnis zu Schleiermacher wurde nach dem notdürftig ausgeglichenen Zusammenstoß nicht besser; offen und privat bekämpften sich die beiden wissenschaftlichen Gegner und Rivalen mit allen Mitteln weiter. Während Hegel aber so nach der liberal-romantischen Seite Gelände verlor, gewann er auch nach der Seite der konservativen Romantik keines hinzu. Savigny, der doch selbst seinen ersten Berliner Ruf gegen De Wette durchgesetzt hatte, erlebte wenig Freude an ihm. Hegels schonungslose Polemik gegen die Grundgedanken der historischen Rechtsschule, insbesondere gegen Savignys Stellung zum preußischen Landrecht und zur Gesetzgebung überhaupt, mußte den Diktator der juristischen Fakultät erbittern. Daß Hegel in dieser Polemik das sonderbare Mittel gebrauchte, die Grenzen zwischen liberaler und konservativer Romantik durch das gemeinsame Schiboleth des „Hasses gegen das Gesetz" zu verwischen, konnte ihm beide Seiten nur gleichmäßig verfeinden. Auch daß er die ersten Paragraphen des Buchs mit Bosheiten gegen den Göttinger Hugo, das trotz seiner gänzlich vorromantischen Richtung anerkannte Altershaupt der geschichtlichen Rechtsschule, würzte, gehört hierher; über den Empfang hat der schon etwas senile Gelehrte in einer unendlich geist- und würdelosen „Besprechung", die nur eine Erwiderung war, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen quittiert. Auf seine Höhe trat dieser Kampf, als Hegel in der Person des jungen Berliners E. Gans einen beweglich-tätigen und sprühenden Vorkämpfer gegen die „Historischen" gewann und ihn, der damals dazu noch Jude war, der Fakultät aufzudrängen versuchte. Es entwickelte sich aus diesem Versuch ein ganzes Spiel politischer Intrige, in welchem Hegel schließlich über Savigny äußerlich den Sieg davon trug; aber auch der Kronprinz, der seit den zwanziger Jahren eine Rolle im Staat zu spielen begann, hatte sich für die Sache im Sinne Savignys interessiert; nur durch den Zufall seiner Abwesenheit war Savignys Niederlage möglich geworden; so hatte Hegel, wenn das

nach der Hallerdiatribe der Rechtsphilosophie etwa noch möglich gewesen sein sollte, es mit der aufsteigenden Sonne vollends verdorben.

Im Kampfe also nach links und rechts vereinsamt, wurde Hegel darauf angewiesen, selbst Partei zu werden, und das hieß: Schule zu machen. Er hat es also, und wie man richtig bemerkte bewußt, getan. Dies war das eine Mittel; das andere war, Anlehnung bei der einzigen Macht zu suchen, bei der es ihm noch frei stand. Bei der Regierung allein hatte er es noch nicht verschüttet. Stand auch die Rechtsphilosophie auf eigenen Füßen, so war doch aus den im vorigen Abschnitt angeführten Gründen zwischen ihr und dem damals in Preußens obersten Amtsstuben herrschenden Geist eine Wahlverwandtschaft, die hier jedenfalls mehr als nach irgendeiner Seite ein Bündnis möglich zu machen schien. Hegels diplomatisches Geschick vermochte es, sich außerhalb der im Schoße des Kultusministeriums selbst obwaltenden Gegensätze und Feindschaften zu halten. Sein goetheverwandter Zug zur nun einmal nicht aus der Welt zu bannenden Übermacht der Gescheiten und Tyrannen tat das übrige. Beides, die Gescheitheit wie das wohlwollend bevormundende Tyrannische, wenn auch beides nicht im größten Stil, war in Preußen reichlich vorhanden; der Minister, der ihn berufen hatte und dauernd beschützte, im ganzen doch kein unwürdiger Nachfolger W. v. Humboldts, besaß von beidem sein gemessen Teil. Schon in Bayern und noch früher hatte Hegel verlangend nach der Leitung einer aus staatlichen Mitteln unterhaltenen kritischen Zeitung nach französischem Muster ausgeschaut. Das Abschiedsgesuch an die badische Regierung begründete später der Heidelberger Professor mit der in Preußen sich ihm bietenden Möglichkeit, aus der „prekären Situation, Philosophie an einer Universität zu dozieren," gegebenenfalls dort in den eigentlichen Staatsdienst übergehen zu können. Diese Stimmung dem Lehramt und selbst dem Philosophenberuf gegenüber hatte sich wohl bei dem wachsenden Erfolg allmählich in Berlin verloren; in den letzten Jahren hörten seine Nächsten nie mehr aus seinem Munde den unmutigen Ausdruck „wer von Gott dazu verdammt ist, ein Philosoph zu sein!"; doch der Wunsch nach einem Bündnis seiner Wissenschaft mit der Regierungsautorität war ihm in gewissem Grade jetzt, auch während er „Philosophie an einer

Universität dozierte", erfüllt. Nicht bloß daß er einige Jahre in der wissenschaftlichen Prüfungskommission für Brandenburg saß und auch sonst vom Ministerium als Gutachter herangezogen wurde; nicht bloß, daß Altenstein auf Hegels Verlangen die Hallesche Literaturzeitung ernstlich verwarnte, die es gewagt hatte, anläßlich des Unglückssatzes im Vorwort der Rechtsphilosophie Hegel der beabsichtigten persönlichen Kränkung Friesens zu zeihen; sondern vor allem bestanden seit 1827 die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". Sie wurden zwar nicht gerade wie jener einst geplante wissenschaftliche „Moniteur", den er noch in Berlin Anfang der zwanziger Jahre wieder zu schaffen versucht hatte, von der Regierung selbst herausgegeben; auch waren sie der ursprünglichen Absicht Hegels nach keineswegs bloß Organ der Schule, da neben ihm eine ganze Reihe völlig selbständiger Gelehrter, darunter W. v. Humboldt, Böckh, Bopp, A. W. Schlegel, Boisserée, Thibaut, Creuzer, Gesenius, mitarbeiten sollten; aber immerhin: die Regierung erwies dem Unternehmen, das von Hegel selbst halb scherzhaft als ein Stück moralischer Eroberungspolitik im deutschen Süden empfunden und als solches von ihm auf die Grenzen des späteren Zollvereins und bismarckischen Reichs beschränkt wurde, ein sehr wohlwollendes Interesse, das selbst bis zu finanzieller Unterstützung ging; und der hegelianische Charakter des Blattes, wenn wirklich Hegel ohne jeden Hintergedanken ihn anfangs hätte vermeiden wollen, schlug jedenfalls bald völlig vor.

Und wie die Altensteinsche Regierung ihn schon in der Angelegenheit der Halleschen Literaturzeitung gestützt hatte und ihn überhaupt so begünstigte, daß etwa Creuzer ihn zum Fürsprecher beim Minister gegen ein drohendes Verbot Heidelbergs für preußische Studenten anrufen konnte, so wurde nun auch er, insbesondere in den Jahren, die auf das Erscheinen der Rechtsphilosophie folgten und die durch die Widerwärtigkeiten der „Demagogen"-Verfolgung gekennzeichnet sind, zu ihrem Verteidiger. Viel unbedenklicher als der feingeistige Minister selber, der sichtbar nicht mit ganz gutem Gewissen und mehr unter dem Drucke der Gesamtpolitik als aus eigener Überzeugung die Freiheit der Universität einengte, konnte Hegel bisweilen die Politik der Regierung vertreten; man hat neuerdings wohl mit Recht zur Erklärung dieser scheinbar so unphilosophischen

Haltung des Philosophen hingewiesen auf seine stets wache Überzeugung, daß die Weltgeschichte ihren unaufhaltsamen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit fortsetzen werde, ganz einerlei ob der Einzelne, etwa auch er selbst, diesem „Riesen“ etwas „Schuhpech an die Siebenmeilenstiefel schmiere“, so daß er das „zur Erbauung sämtlicher Kumpanschaft“ sich wohl auch einmal leisten könne. So kam es, daß doch, insbesondere im Jahre 1822, dem Jahre wo die Verfolgung der Grano, Tzschoppe, Kamptz sich gegen Schleiermacher wendete, manche Äußerungen geradezu an die „Schmalzgesell'nschaft“, von der er sich beim Erscheinen des Buchs noch ganz frei wissen durfte, streifen. So wenn er sich freut, mit der Rechtsphilosophie dem „demagogischen Volke großen Anstoß gegeben“ zu haben; oder wenn er sich darüber lustig macht, daß „man“ — Schleiermacher! — die Gegenwart als „Zeiten der Unterdrückung“ bezeichnet; oder gar wenn er einem auswärtigen Schüler, der an eine preußische Universität zu kommen sucht und der die negative Hauptbedingung, wegen „demagogischer Umtriebe und Gesinnungen nicht bekannt“ zu sein, völlig erfüllt, wörtlich folgendes schreibt: „die spekulative Haltung und Tiefe ist es, die bei uns — d. h. in gewisser, und zwar sehr bedeutender Sphäre — sehr empfiehlt, teils an und für sich, teils auch darum, weil sie nach außen keinen Anstoß und die Blößen nicht gibt, welche zu Mißverständnissen leicht aus populären Darstellungen geschöpft werden können“. Es war keine „Schmalzgesell'nschaft“ — auch jetzt keine. Aber dies Trennen des inneren wahren Gehalts von einer „populären“ Darstellung, das er in dem letztangeführten Brief als Schutz gegen „Mißverständnisse“ rühmt, war dennoch sehr bedenklich. Bedenklich gerade vom höchsten Standpunkt des Philosophen selbst. Gerade diese Philosophie der bedingungslosen Einheit und Allverwirklichung des Geistes durfte solche Trennungen zwischen Geweihten und Ungeweihten nicht von sich aus befördern; nicht Freiheit überhaupt, sondern Freiheit Aller war ja das Ziel, das sie mit leuchtenden Buchstaben ans Ende der Geschichte schrieb. Und Hegel ahnte, wenn auch von der verkehrten Seite, die Gefahren, die sich gegen ihn selbst hier erhoben. Ein Jahr vor jenem Brief hatte er einem hohen Beamten gegenüber geäußert, man könne bei bösem Willen aller spekulativen Philosophie über die Religion die

Konsequenz des Atheismus nachweisen, er hatte das Wiederaufleben dieses „fast vergessenen Schlagwortes", über das einst Fichte in Jena gestolpert war, vorausgesehen. Nicht „Atheismus", sondern „Pantheismus" hieß das Schlagwort, als es bald wirklich gegen Hegel gewendet wurde; und nicht die „Demagogen, bei denen bekanntlich die Frömmigkeit hoch blüht", nicht die De Wette und Schleiermacher, warfen es ihm in den Weg, sondern aus den Kreisen des verjüngten Pietismus, der werdenden konservativen Partei, kam es und verschloß ihm den Weg zum künftigen Träger der Krone. Mochten seine Schüler, mochte er selbst noch so geflissentlich die Übereinstimmung seiner Religionsphilosophie mit dem Dogma herausarbeiten, er mußte doch erkennen, daß in jenen „höheren Kreisen" die Wirkung höchstens „bis zum Verstummenmachen" ging; man glaubte ihm die Ungefährlichkeit seiner „spekulativen Begründung der Theologie" nicht.

Noch in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre sank der europäische Druck, unter dem Preußens Regierung sich zu einer den großen Überlieferungen der Reform- und Erhebungszeit so entgegengesetzten Politik, wie es die Demagogenverfolgung war, verirrt hatte. Auch Hegels Briefe weisen in der Folgezeit keine Anspielungen mehr auf derartiges auf; es lag ja eben auch kein Anlaß mehr vor. Ein anderer Gegensatz macht sich seitdem bemerkbar und scheint das praktische Interesse des Politikers stark anzuziehen, so stark, daß sich sein Verhalten beim Ausbruch der Julirevolution zum guten Teil danach bestimmt hat.

In der Übersicht über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zu den politischen Parteien des neunzehnten Jahrhunderts, mit der wir den vorigen Abschnitt schlossen, fehlte die klerikale. Wohl konnte Hegel in seinen bayerischen Jahren — vorher hatte er nie in einer katholischen Gegend gelebt — die Macht des Klerikalismus im Staatsleben kennen und fürchten lernen, und während des Wiener Kongresses war ein Teil seiner zweifelnden Besorgnisse nach dieser Richtung gegangen. Aber der Aufenthalt in Heidelberg, die Jahre in Berlin scheinen diese Eindrücke zurückgedrängt zu haben. Die Rechtsphilosophie von 1820 verlangt kirchenpolitisch übereinstimmend mit dem Landrecht wie mit der Politik der Regierung die Vielzahl der

„Kirchen" im freien Staat; wo sie vom Verhältnis der Religion zum Staat spricht, schwebt ihr ersichtlich, wie den frühesten Äußerungen des Hegelschen Denkens, nur das protestantische Christentum vor; ja die eigentliche Besorgnis des Politikers kehrt sich hier gerade gegen das verinnerlichte Christentum, wie es etwa Schleiermacher lehrte, gegen die bei den „Demagogen" „hoch blühende" Frömmigkeit der Überzeugung. Vom Katholizismus speziell spricht die Rechtsphilosophie nirgends, der geschichtsphilosophische Abriß behandelt ihn als überwundene Vorstufe der Gegenwart, bestreitet ihm also gewissermaßen, im tieferen Sinne des Worts, die Wirklichkeit. Wenn irgendwo, so zeigte sich hier der Philosoph an preußische Zustände gebunden. Denn hier allerdings hatte die aus ihrem neuesten babylonischen Exil mit frischen Kräften und neuen Möglichkeiten zurückgekehrte Kurie damals verhältnismäßig so milde Saiten aufgezogen, daß noch bis in die dreißiger Jahre hinein, ja noch unmittelbar vor dem Ausbruch des großen Kampfs, in welchem die spätere katholische Partei sich bilden sollte, selbst ein so weit blickender Beobachter wie Ranke, eben weil er trotz allem doch von Berlin aus beobachtete, die Macht der Kirche heutigentags dem protestantischen Staat ungefährlich wähnen konnte. In der ersten Zeit gar, als der Papst sich eben im Kirchenstaat wieder häuslich niedergelassen, glaubte Niebuhr als preußischer Gesandter in Rom von den verrosteten geistlichen Waffen des altersschwachen Papsttums berichten zu können. Hegel hatte sich Anfang der zwanziger Jahre mit späteren Führern der katholischen Partei, mit Windischmann und Ferdinand Walter, nach seinem eigenen Zeugnis vortrefflich verständigen können, hatte jenem gegenüber noch 1824 in einer liebenswürdig vermittelnden, ebenso unprotestantischen wie unkatholischen Wendung die Philosophen und in gewissem Sinne auch die Regierungen als zur „Priesterschaft" gehörig bezeichnet. Wenn plötzlich, nämlich seit April 1826, sein Briefwechsel von Ausbrüchen gegen die „Pfaffen" wimmelt und wenn ihm von da ab das Problem Staat und Katholizismus geradezu in die Mitte seines politischen Interessenkreises rückte, so mag zum Teil schon die widerspenstige Praxis, die von den rheinischen und westfälischen Priestern der königlichen Verordnung vom August 1825 über die gemischten Ehen entgegengesetzt wurde, mitgewirkt

haben; die unmittelbare Ursache scheint doch in einem Vorkommnis zu liegen, das Hegel persönlich widerfuhr.

Im März 1826 hatte er in der philosophiegeschichtlichen Vorlesung bei der Behandlung des Mittelalters die katholische Abendmahlslehre in ihrer scholastischen Ausbildung entwickelt und in sehr groben, ja verächtlichen Wendungen charakterisiert. Ein Hörer, Kaplan an der Hedwigskirche, hatte Hegel daraufhin „wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion“ beim Minister angezeigt. Altenstein legte die Angelegenheit zu vertraulicher Behandlung in die Hände von Hegels Freund und ständigem Hörer Johannes Schulze, und Hegel, von dem Vorfall benachrichtigt, gab vom Katheder herab eine geharnischte Wahrung seines Standpunktes. Mitten darin erhob sich der Kaplan und sah Hegel „starr und gleichsam drohend“ an. Darauf dieser: „das imponiert mir nicht im mindesten, daß Sie mich so ansehen“, worauf der andre unter allgemeinem Gescharr den Kampfplatz verließ. Die Sache wurde dann erledigt mit der Mitteilung einer sehr stolzen Rechtfertigung Hegels an Altenstein, die im wesentlichen, ebenso wie die mündliche im Kolleg, für den Professor, „der sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird“, das Recht beanspruchte, „in philosophischen Vorlesungen auf einer evangelischen Universität“ unter der Regierung, „auf welche alle Protestanten immer ihre Augen richten und in ihr ihre Hauptstütze und festen Standpunkt sehen, die katholische Lehre von der Hostie kurzweg für papistischen Götzendienst und Aberglauben erklären zu dürfen“. So ungeheuer war auch abgesehen von dem guten Verhältnis zu Altenstein der Mut nicht, der zu solch hohem Ton gegen die Regierung in dieser Sache damals gehörte. Denn schon hatte im verflossenen Winter, wie erinnert, in der Frage der gemischten Ehen im Westen der Monarchie ein Kleinkrieg der Kirche gegen die Regierung begonnen, und vor allem war kurz vor dem Begegnis der scharfe Mißbilligungsbrief des Königs an seine Halbschwester, die Herzogin von Anhalt, über ihren Übertritt zum Katholizismus und die Nachricht von der aus gleichen Grund geschehenen Verweisung eines Halbbruders des Königs vom Hof herumgekommen. Zwei Tage nach seiner Rechtfertigungsschrift berichtet Hegel dem Pariser Philosophieprofessor und Freund Cousin voll

Befriedigung über das königliche Vorgehen in jenen beiden Fällen, und von da an, nicht eher, beginnt in den Briefen von und an ihn eine nicht mehr abbrechende Reihe von Bemerkungen über das Vordringen des Klerikalismus. In Frankreich, in den Niederlanden, in England sieht er Fortschritte der Bewegung, und seine Korrespondenten setzen voraus, daß ihm bekannt ist, wie „nachteilig sie auf den Staat einwirken müsse". Da ist es ein ungünstiges Konkordat, da die politische Emanzipation der Katholiken im bisher rein protestantischen Staat, da das Katholisieren der neuromantischen Philosophie, was Besorgnis auslöst; Hegels Berliner Handel klingt vielleicht in einer scherzhaften Anspielung an seine Frau noch anderthalb Jahre später nach; gegen Windischmann fallen feindliche Äußerungen. Vor allem aber gibt die Behandlung des Verhältnisses von Staat und Religion in der 1827 erschienen zweiten Auflage der „Enzyklopädie" Kunde von diesem neuen Zug seines Staatsbilds.

Die Änderungen, die Hegel in dieser zweiten Auflage des 1817 zuerst erschienenen Buches anbrachte, zielen, soweit sie die in der Rechtsphilosophie von 1820 behandelten Gegenstände betreffen, teils darauf, die 1817 systematisch noch sehr unentwickelte Lehre vom objektiven Geist gemäß ihrer Ausgestaltung in der Rechtsphilosophie von 1820 umzuformen; teils aber verfolgen einige im Vergleich zu der allgemeinen Kürze der Behandlung verhältnismäßig ausführliche Zusätze offenbar den Zweck, Ergänzungen zu dem großen rechtsphilosophischen Werk zu geben. Während nun von diesen Zusätzen die meisten wirklich solche Fragen behandeln, die in der Rechtsphilosophie von 1820 ganz übergangen waren, wie die Theorie des Budgets, ist die, überdies ganz gewaltsam untergebrachte, große Anmerkung über Staat und Religion ersichtlich bestimmt, die ja reichlich ausführliche Darstellung des Problems in der „Rechtsphilosophie" weniger zu ergänzen, als in gewisser Beziehung zu ersetzen. Zunächst scheint es nur auf die schon seit 1805, und auch 1820 wieder, betonte subjektive Notwendigkeit religiöser Gesinnung für die objektive Erfüllung der staatlichen Pflicht hinauszugehen. Aber plötzlich überrascht den Kenner der Rechtsphilosophie von 1820, der sich jener Gegenüberstellung des einen Staats und der vielen Kirchen und auch jener betonten Gleichgültigkeit des Staats gegen den besonderen In=

halt der religiösen Gesinnung erinnert, der Satz: „Das Religiöse ist . . . nicht nur als Gesinnung zu nehmen". Die Religion ist mehr als Gesinnung, sie ist des Staats feste „Basis . . ., die Quelle und Macht . ., welche ihn und seine Verfassung begründet und hervorgebracht hat." Und ehe der Leser noch recht weiß, was diese eindeutige Beziehung zwischen Religion, die nicht nur Gesinnung ist, und dem Staat als objektiver Institution statt des 1820er Verhältnisses von persönlicher Frömmigkeit und persönlicher Staatsgesinnung soll, findet er sich schon mitten in einer furchtbar heftigen Polemik gegen den Katholizismus, dessen grundsätzlicher „Unfreiheit des Geistes in Religion . . . nur eine Gesetzgebung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit" entspricht. Ganz mit Recht, sagt der Gegner Hallers und auch Niebuhrs, ganz mit Recht ist „die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird oft noch gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei — in der Tat solcher Regierungen, welche . . . sich auf die Unfreiheit des . . . Geistes gründen". Erwacht dann etwa im Geiste der Regierungen und Völker die „Weltweisheit . . . d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit . . Recht und vernünftig ist" und kommt es so zum Zwist „der Bedürfnisse des Rechts und der Sittlichkeit gegen die Religion der Unfreiheit", so kann es nichts helfen, „daß die Gesetze und Staatsformen zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen werden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird". Die Begründung dieses gegen 1820 ganz neuen Gedankens, dessen Spitze sich zunächst gegen die legitimistische Verherrlichung des im Katholizismus gegebenen politischen „Autoritäts"-Grundes kehrt, ist nun doch wesentlich die alte: die „Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit" finden „ihre letzte und höchste Bewährung im religiösen Gewissen". Neu ist aber die vollkommene Skepsis, die jetzt der 1820 und gar 1817 in der württembergischen Schrift mit solchem Vertrauen angesehenen Macht der Institution entgegengebracht wird: alles hängt an den „Individuen", und so kommt es auf den „Geist ihrer Religion" und nicht auf den „Sinn der Gesetzgebung" an.

Die Zusammengehörigkeit von vernünftigem Staat und protestantischer Religion bleibt hier immerhin noch in, wenn auch gelockerter, Verbindung mit der älteren Auffassung des

Glaubens als reiner Gewissenssache und seines politischen Wertes als eines rein gesinnungsmäßigen. Völlig sichtbar wird das Neue, wenn Hegel jetzt im weiteren Verlauf seines Paragraphen die 1820 in der Vorrede gegebene Weltgeschichte des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit zu erneuern und umzugestalten unternimmt.

Wieder geht er von Platons Staat aus. Wie 1820 sieht er seine Bedeutung darin, daß hier die Philosophie erstmalig versucht habe, den Staat auf die ewige Idee zu gründen. Wieder auch sieht er den Mangel seines Bauplans darin, daß er den freien selbstbewußten Einzelwillen nicht berücksichtigt habe und nicht habe berücksichtigen können, weil erst das Christentum diesen Begriff in die Menschheit gebracht habe. Aber während er früher diese Tragik der Stellung Platos in ihrer weltgeschichtlichen Einmaligkeit faßte, stellt er sie jetzt unter den allgemeinen Gedanken, daß stets Staat und Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung der Religion nachfolgen, so daß also deswegen der Philosoph Platon nicht den Staatsgedanken des Christentums habe vorwegnehmen können. So kann also, da die Religion vorangeht, der Staat zunächst nicht das vollkommene Verhältnis zur Religion haben; im Gegenteil: mit Notwendigkeit wird er sich anfangs im „Unterschiede" zu ihr entwickeln; und erst dann, wenn diese Epoche durchgemacht ist, kann es zur „Versöhnung der Wirklichkeit . . . mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen" kommen. Indem also Hegel jetzt, und erst jetzt, das geschichtliche Gesetz behauptet, der Staat müsse notwendig später kommen als die Religion, sprengt er die einfache Weltgeschichtsansicht der Vorrede von 1820. Diese hatte den Verlauf so geordnet: griechische Staatswirklichkeit, — Angriff des sophistischen Einzelmenschen auf diese Wirklichkeit, — Platons zwar aus dem Geiste der Vernunft gespeiste und insofern geniale und zukunftsvolle, aber den berechtigten Gehalt des sophistischen Angriffs verkennende und insofern also zukunftslose Abwehr, — endlich die Erfüllung sowohl des platonischen wie des sophistischen Gedankens im Christentum, welches in den Germanen und ihrem natürlichen Freiheitsgedanken das Volk für den neuen Staat vorfindet. Jetzt, 1827, ist die Entwicklung hier noch nicht zu Ende, sondern es beginnt nun erst das innerchristliche „Verderben", weil eben

zunächst nur die Religion da ist; so wird das katholische Mittelalter zu einem Hauptpunkt dieser Konstruktion: aus dem gleichen Grund, aus dem Platon nicht den wahrhaften Staat erkennen konnte, ist auch der Katholizismus unfähig, diesen wahrhaften Staat zu ertragen. Die 1820 dem Grundgedanken der ganzen Rechtsphilosophie untergebaute Geschichtskonstruktion wird jetzt schon zu dem einen Einzelzwecke errichtet, die Unverträglichkeit von Katholizismus und Staat zu erweisen.

Was Hegel hier zum ersten Mal und noch in der Hülle schwerwissenschaftlicher Form hatte drucken lassen, das hat er dann in großartiger Einfachheit und mit unverhülltester Anwendung auf die Fragen des Lebens ausgesprochen in der lateinischen Rede, die er als Rektor der Universität am 25. Juni 1830 zum dreihundertjährigen Gedenktag der Überreichung der Ausgburger Konfession hielt — einen Monat vor Ausbruch der neuen französischen Revolution.

Die Feier war durch ihre Anknüpfung an das Bekenntnis, welches die Unterscheidungslehren des Luthertums nicht bloß gegen die Papisten sondern auch gegen die Sakramenter enthielt, in dem Staat der Union zwischen Lutherischen und Reformierten nicht ganz ohne innere Schwierigkeiten. Hegel, selber Lutheraner, umschiffte diese Klippen, indem er alles eigentlich Dogmatische beiseite ließ und die Reformation im ganzen als weltgeschichtliche Wendung vom Standpunkt des Nichttheologen würdigte. Liege ja doch die Bedeutung des Tages nicht in der dogmatischen Festsetzung selber, sondern in dem Umstand, daß Fürsten und freie Städte zum Glaubensinhalt der Augustana, dieser „Magna Charta" der evangelischen Kirche, zu stehen erklärt und damit erstmalig für den Laien das köstliche Recht, in Glaubensdingen selbst zu befinden, beansprucht hätten. Mit dieser Verbindung, die er so zu Eingang der Rede zwischen der Rolle der Staatsgewalten im Reformationszeitalter und dem Gedanken des allgemeinen Priestertums zog, stellte er sich nun das Thema. Zunächst behandelte er in der ihm seit langem geläufigen Weise den zweiten Punkt, die Aufhebung des Unterschiedes von Priester und Laie und ihre Bedeutung für die Verinnerlichung des Glaubens. So hatte er den weltgeschichtlichen Sinn der Reformation früher vor allem gefaßt; auf diesem Begriff protestantischer Freiheit, den er auch jetzt

wieder ohne weiteres gleichsetzte mit dem modernen Begriff von Geistesfreiheit, hatte das Protestantentum seiner ersten entschieden protestantischen Epoche, während der napoleonischen Zeit, beruht; einzig in diesem Sinne hatte er auch vor der zweiten Enzyklopädie schon seinen Staat als protestantisch empfunden. Jetzt ist das nur noch die eine Seite der Sache, deren Behandlung er sogar bewußt an dem Punkt, wo sie schwierig wird, aufgibt. Was ihn jetzt interessiert ist das andere: welchen Einfluß das wiederhergestellte Christentum ausübte und ausübt auf den Fortschritt in Staatsverfassung und bürgerlicher Ordnung. Deswegen kommt er von dem Lobpreis protestantischer Freiheit und Innerlichkeit bald auf die Rolle, welche die fürstlichen und bürgerlichen Häupter des protestantischen Volkes damals spielten: Ihr Verdienst ist es, wenn aus der Befreiung dauernde gesicherte Freiheit wurde. Die neue Frömmigkeit forderte einen neuen Staat. Denn wie er schon 1827 die Religion nicht mehr auf die Gesinnung hatte beschränken wollen, so erklärt er auch jetzt: nimmer könne der Glaube im Winkel des Innern verbleiben und abgeschlossen werden von Tat und Ordnung des Lebens. Aus dem Protestantismus selber, nicht wie 1820 aus der Kirchentrennung und dem Dasein mehrerer Kirchen in dem einen Staate, läßt Hegel jetzt dem Staat die innere Einheit und Selbstgesetzlichkeit kommen: Ja, gröblich irren in unserer Zeit die geistreichen Männer, die Staat und Religion trennen wollen — wir wissen, in welchem Sinn Hegel selbst noch vor einem Jahrzehnt einer von ihnen war. Nein, die freie Einmütigkeit von Staat und Religion, und zwar nur der evangelischen, die allein solche Einmütigkeit verlangt: das ist das kostbare Erbe einer großen dreihundertjährigen Vergangenheit. Da Hegel also den wahren Staat und den evangelischen Glauben jetzt unbedingt beisammensieht, so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn er nun die Anwendung auf Geschichte und Gegenwart macht: Daß nur auf dem Boden der religiösen Freiheit die staatliche gedeihen könne, dies zu verkennen, war der durch furchtbaren Ausgang gestrafte Irrtum aller, die im verflossenen Zeitalter in katholischen Reichen auf dem Wege der Reform wie der Revolution Staat und Gesittung zu erneuern suchten. Umgekehrt konnte Preußen als protestantischer Staat, und nur als solcher, die Freiheit mehren, die Ge-

setze verbessern, die Verfassung reicher und liberaler ausbauen; Bauernbefreiung, Gewerbefreiheit, Städteordnung schweben ihm da offenbar vor. Und diese Reformen, die zugleich vom fortschreitenden Geiste gewiesen, von der Notwendigkeit gefordert waren, konnten hier von oben, von den Trägern der Staatsmacht selber ausgehen, durch ihre Intelligenz und menschliche Gesinnung vollendet werden. Der Staat, den er, wie es dem Staat Friedrich des Großen zukam, bei seiner Antrittsrede vor zwölf Jahren feierte als den Staat, der auf Intelligenz gegründet sei und nach dessen Wirklichkeit er bald danach das Musterbild der einen freien weltlichen Organisation der Sittlichkeit über der Vielheit der Kirchen geschildert hatte, den gründet er nun auf die eine protestantische Gläubigkeit. Die „Intelligenz“ war, wie jener letztangeführte Satz der Rede zeigte, nur noch Dienerin am Werk, nicht mehr Grund und Ursprung. Hegels Staat hatte seine weltliche Seele, ja seine Eigenständigkeit verloren. Es war ein neuer Geist in ihn gekommen, der sich einen neuen Körper hatte schaffen müssen. Das unbedingt und abschließend sittliche Verhältnis zwischen Mensch und Gemeinschaft von 1820 hatte im Verhältnis des einen besonderen Staats zu den vielen allgemeinen Kirchen seine gemäße Vollendung gefunden. Zog man diesen Schlußstein fort, so wankte das ganze Gewölbe. Hegel wußte nicht, wie es damit stand, als er jene glänzende Rede schloß und der Chor der Studenten nach Meister Zelters Taktstock mit den dröhnenden Klängen des gleichfalls verlateinten Lutherliedes antwortete. Fünf Wochen danach, an Königs Geburtstag, hatte der Rektor die Preisträger der Fakultäten zu verkünden. Als er den Umschlag öffnete, welcher der von der philosophischen Fakultät gekrönten Arbeit beilag, las er den Namen eines seiner Hörer, Gutzkows, des zukünftigen Führers des Jungen Deutschland. Am gleichen Spätnachmittag noch kamen die ersten genauen Nachrichten über das Ereignis, durch das Hegel gezwungen wurde, den halbverwandelten Staatsgedanken in den Kampf mit der Meisterin gehen zu lassen, der er keine Herausforderung abzuschlagen einst gelobt und bisher stets gehalten hatte: der Wirklichkeit.

Er hatte die inneren Spannungen in Frankreich, die schließlich zur Entladung führten, schon seit Jahren mit Besorgnis verfolgt; der Briefwechsel mit Cousin, dem Apostel der deutschen

Philosophie in Paris, zeigt, wie genau er in französischer Parlamentspolitik zuhause war. Der Franzose, dem Hegel vor Jahren in Berlin seine Fürsprache geliehen hatte, als er bei einer hohen Polizei des Demagogentums verdächtig geworden war, und der dann seinerseits für Hegel bei seinem Pariser Aufenthalt der immer gefällige Führer wurde, war sich wohl bewußt, daß seine politischen Prinzipien „ein bißchen jünger" als die des verehrten Meisters und Freundes waren. Nichtsdestoweniger kann er ihm sein gemäßigt liberales Herz ohne Scheu offenbaren: er ist »invariablement attaché à la chose de la liberté«, doch kein Mensch wird ihn zu einer »folie« verleiten können. Als dann seine Partei mit dem Ministerium Martignac 1828 zur Regierung kommt, weiß ihn der Berliner Freund „in der Nähe der Musik des Sturmläutens der liberalen Energie, von welchem Paris, ganz Frankreich und Europa wiederhallt," und glaubt ihn zu sehen, wie er „vor Genugtuung strahlt ob der Siege, deren nun jeder Posttag einen neuen meldet"; er selber rückt freilich bei aller freundschaftlichen Teilnahme an den Ereignissen, die für Cousin auch die Aussicht auf Wiedereinsetzung in das von der klerikalen Reaktion ihm genommene Lehramt in sich schließen, doch von dem liberalen Sieg ein wenig ab, wenn er bemüht ist, seinen persönlichen Anteil an jener „Genugtuung" darauf zu beschränken, daß ein Philosophieprofessor — Royer-Collard — an der Spitze der neuen Kammer stehe. Cousin hat diese leise Zurückhaltung wohl herausgefühlt und geht in seiner Antwort sehr ausführlich auf Hegels nur angedeutete Besorgnisse ein: es war nicht, wie Hegel ihm zu verstehen gegeben, ein unerwarteter Umschwung durch den Zufallsausgang der Wahlen; vielmehr hatte die alte Regierung abgewirtschaftet; das Wahlergebnis konnte nur ihr selber noch überraschend kommen; die neue wird eine Politik der mittleren Linie einschlagen, im Innern wie in den europäischen Fragen; seine, Cousins, Aufgabe wird sein, auf Vorsicht, Maßhalten, Versöhnlichkeit zu dringen, damit endlich einmal bewiesen werde, daß niemand vor dem Liberalismus Angst zu haben braucht, weder Privatleute noch Regierungen, und daß er fähig ist, die Zügel des Staats in die Hand zu nehmen; möge Hegel sich darauf verlassen, daß man vernünftig sein werde und daß Frankreichs Zukunft nichts Beängstigendes habe — »soyez tranquille sur la France quoiqu'on vous dise et quoi

qu'il vous semble de loin«. Man spürt diesem Brief an, wie sehr damals allgemein die innere Politik der einzelnen Staaten und der liberal-konservative Gegensatz als eine europäische Gesamtangelegenheit empfunden wurde, wie sehr insbesondere man sich gewöhnt hatte, in Paris den Herd europäischer Entwicklungen zu sehen. Zugleich wird gerade an der Art, wie der französische Liberale den deutschen Denker zu beruhigen sucht, dessen persönliche Stellung deutlich. Er gilt Cousin im Ganzen und Grundsätzlichen als Gesinnungsgenosse im Kampf gegen eine geistfeindliche Reaktion, aber zugleich setzt der Franzose voraus, daß Hegel die Revolution als solche fürchtet und daß er um diesen Preis keinen Fortschritt mehr erkaufen möchte. Indem er ihn der ruhigen Entwicklung getröstet, die Frankreich nach seiner Hoffnung gerade jetzt, nach dem Siege der Liberalen, nehmen wird, glaubt er ihn zu gewinnen.

Revolutionsfurcht schlechtweg bildet denn auch den Inhalt der wenigen in Briefen oder aus Gesprächen überlieferten Äußerungen aus der Zeit nach Juli 1830. Zwar in seinem während dieser Epoche zu Ende gehenden Rektorat hatte er bei dem allgemeinen Wohlverhalten der Studentenschaft auch jetzt keinerlei Schwierigkeiten; der einzige Fall, der ihn einige Tage lang allerdings schwer beunruhigte — ein Student war mit blau-weiß-roter Kokarde in Berlin umhergegangen! — löste sich in Wohlgefallen auf: der junge Hochverräter erklärte, das Blauweiß-rot habe die märkischen Farben bedeuten sollen. Aber um so mehr erschreckte ihn der unter seinen eigenen Schülern zutage tretende Gegensatz; insbesondere Gans billigte die Revolution schlechtweg und fuhr selber nach Paris, um aus unmittelbarster Nähe und im persönlichen Verkehr mit den ihm von früher befreundeten Führern die Neugestaltung mitzuerleben. Die Angst, daß genau wie vor vierzig Jahren das Feuer nicht auf seinen Herd beschränkt bleiben und die Welt wiederum in seine Flammen getaucht werden würde, schien Recht zu bekommen, als die Revolution, ebenfalls von Gans freudigst begrüßt, im August nach Belgien übergriff. Preußen schien schon hier, nicht allein durch die Nachbarschaft der Rheinprovinz, sondern vor allem durch das nahe verwandtschaftliche Verhältnis seines Königs zu dem Beherrscher des niederländischen Gesamtstaats unmittelbar hineinverwickelt zu werden, ganz abgesehen davon,

daß sich für ein revolutionäres Frankreich aus dem benachbarten Ereignis ungeahnte Möglichkeiten zur Wiederaufnahme der Politik von 1792 ergaben. Eine Wolke neuer Revolutionskriege schien am Horizont heraufzuziehen. Hatte der Schlußsatz des Vorworts zur neuen Ausgabe der Enzyklopädie im September über das „Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit" geklagt, so schreibt Hegel Mitte Dezember in resignierter Stimmung an einen Anhänger von dem „ungeheueren politischen Interesse", das gegenwärtig „alles verschlungen" habe; die Philosophie kann sich „der Unwissenheit, der Gewalttätigkeit und den bösen Leidenschaften dieses lauten Lärms" nicht entgegenstellen. Die belgischen Verhältnisse hatten inzwischen sich etwas geklärt. Die Londoner Botschafterkonferenz gab der von den Revolutionären durchgeführten Trennung ihren nachträglichen Segen; im Januar wurden, unter Vorantritt Preußens, von dem vereinigten Europa die Grundmauern des zukünftigen belgischen Staates gelegt. Aber währenddem hatte sich aus der polnischen Erhebung eine neue Kriegsgefahr entwickelt. Hegel glaubt zwar noch am 29. Januar auf Grund des — gerade bis zu diesem Augenblick noch anhaltenden — Steigens der Fonds, sich keiner „Unterbrechung des politischen friedlichen Vernehmens und der Ruhe an der östlichen Grenze" versehen zu brauchen; aber er verkennt nicht, daß noch „eine Schwüle über diesen Verhältnissen" liegt; noch am Abend des Tags erfuhr man in Berlin durch Warschauer Briefe — Zeitungen kamen nicht durch — die Absetzung der Romanows. Was vor dieser Nachricht am Morgen noch hauptsächlich seine Kriegsbesorgnis wach erhalten hatte, waren die gerade bei Gelegenheit der belgischen Frage in Frankreich zutagegetretenen „gegen die gerechte Demütigung noch erbitterten ruhms- und eroberungssüchtigen Gesinnungen, die sich so laut zu vernehmen geben"; und überhaupt muß er sich über die Entstehung des selbständigen Belgiens in einer Weise geäußert haben, die es erklärlich machen würde, daß in seinem näheren Kreise ein mit „H." gezeichneter Aufsatz der Preußischen Staatszeitung über diesen Gegenstand in den Nummern vom 26. und 27. Januar ihm zugeschrieben werden konnte.

Denn hierauf möchte ich eine Bemerkung Heinrich Laubes in einem aus Schul- und Gesellschaftsklatsch gespeisten Feuilleton von 1834 beziehen. Schwerlich dürfte Laubes Nachricht zutreffen,

obwohl sie in sehr sicherer Form auftritt; die Sprache des Aufsatzes klingt nicht eigentlich hegelsch; daß aber die Nachricht ihn meint, scheint mir höchst wahrscheinlich; abgesehen von der verführerischen Chiffre und abgesehen von dem Umstand, daß die darin entwickelte gute Einzelkenntnis der belgischen Verhältnisse Hegel auf Grund seines zweimaligen Aufenthalts im Lande wohl zuzutrauen war, traf auch der Inhalt zu genau mit Gedanken zusammen, die sich Hegel gerade damals machte und die seinen Bekannten aus seinem Munde vertraut waren. Ganz ähnlich wie Hegel seit einigen Jahren nur auf protestantischer Grundlage wahre politische Freiheit für möglich erklärte und wie er insbesondere dem Kampf teilnehmend folgte, den sein alter Schüler van Ghert als Referent im niederländischen Kultusministerium um den Staatseinfluß auf die Bildung des belgischen Klerus kämpfte: so erkennt auch der Artikelschreiber an sichtbarster Stelle die Gefahr der Gründung des neuen Staats „in dem Einfluß der Hierarchie, welche sich der Gemüter unter dem Vorwande des Eifers für die Reinheit der Lehre bemächtigt, um auf die Herrschaft über die Geister der Untertanen eine Herrschaft über den Geist der Regierungen selbst zu gründen". Diesem Einfluß zu steuern ist ihm geradezu „eine europäische Angelegenheit". „Jede Regierung, welches Bekenntnisses ihr Oberhaupt sein möge, wird davon bedroht. Frankreich hat nicht minder als Großbritannien und die deutschen Mächte ein Interesse wider die Verbreitung eines Fanatismus, der endlich mit offener Gewalt die Freiheit, sich ungestört zu entwickeln, wider die Regierung des Königreichs der Niederlande zu erringen trachtet". Ja der ganze Aufsatz läuft aus in die — wirklich merkwürdig an Hegel anklingenden — Worte: „Es ist unmöglich, daß inmitten von Deutschland, Frankreich und Großbritannien ein Staat bestehe, worin die Verewigung des Gewissenszwanges, der Unduldsamkeit und der Unwissenheit der großen Masse des Volks das leitende Prinzip der Regierung wäre. Der edlere Sinn, welchen der friedliche Wohlstand und die wachsende Einsicht der höheren Klassen auch im Lande selbst unausbleiblich entwickelt, bedarf der Unterstützung einer von der Hierarchie unabhängigen Regierung, wenn er nicht in fruchtlosen Kämpfen zu einer blinden Macht entarten soll, die sich selbst nicht versteht: und diese Unabhängigkeit kann bei dem jetzigen Zustande des

Landes nur eine Verbindung mit anderem Landbesitz gewähren, worin die Regierung bereits auf der Grundlage der allgemeinen Bildung befestigt steht". Wenn in diesem Gedanken offenbar die eigentliche tiefere Begründung der Gegnerschaft des Verfassers gegen das selbständige Belgien gelegen ist und er um seinetwillen sich die Mühe macht, die Gründe, die für die Loslösung angeführt werden, im einzelnen zu widerlegen, so erkennt man die unmittelbare und mehr augenblickliche Veranlassung des Artikels an den Eingangssätzen über die Bedeutung eines der französischen Herrschaftsphäre entzogenen Belgiens für die Sicherheit der deutschen Grenzen. „In der Tat sind auch der Jura, die Vogesen und die Ardennen so unverkennbar die natürlichen Grenzen des französischen Reichs gegen Nordosten, daß schon der Besitz des Elsaß und des jetzigen Departement du Nord, aus weiland niederländischen Landestheilen bestehend, nur als eine Frucht des politischen Übergewichts angesehen werden darf, welches Frankreich seit dem westfälischen Frieden, oder vielmehr seitdem es seiner inneren Unruhen entledigt war, über das Haus Österreich in seiner deutschen und spanischen Linie erlangte. Je weniger demohngeachtet versucht worden ist, selbst in der verhängnisvollen Krise der Jahre 1814 und 1815 dem französischen Reiche dieses anderthalbhundertjährige Besitzthum zu entreißen, um so weniger darf auch Frankreich seinerseits mit Eifersucht die Vertheidigungsanstalten betrachten, wodurch Deutschland weiterer Schmälerung seiner Grenzen vorzubauen trachtet. Vertheidigungsanstalten, weil der deutsche Bund seinem innersten Wesen nach nur Erhaltung bezweckt; und weil keine deutsche Macht irgend einen Anlaß hat, Erwerbungen auf Kosten Frankreichs zu wünschen." So, nur etwas stärker, hatte auch Hegel eben in diesen Tagen, wo übrigens wirklich sogar die französische Diplomatie, nicht bloß die öffentliche Meinung wieder mit unverhüllten Ansprüchen auf einen Teil der „Rheingrenze" herausrückte, sich in dem letzterwähnten Brief über die französischen Gesinnungen geäußert. Und gerade jene Sätze des Artikels erregten den Zorn des Pariser „National" und trieben ihn zu einer heftigen Erwiderung, gegen welche die Staatszeitung sich von dem Berliner Historiker und Mitglied des Oberzensurkollegiums F. v. Raumer verteidigen lassen mußte.

Im Laufe des Winters scheint Hegel gleichwohl all seinen Bedenken zum Trotz in gewissem Sinne wenigstens zu der Überzeugung gekommen zu sein, daß die Julirevolution ein notwendiger und also nicht wieder rückgängig zu machender Schritt gewesen sei. Die geschichtsphilosophischen Vorlesungen erwähnen beiläufig die „zweimalige" Vertreibung der Bourbonen, nämlich die von 1792 und die von 1830, neben der zweimaligen Gründung der Monarchie in Rom durch Cäsar und durch Augustus und dem zweimaligen Sturze Napoleons, als Beleg für das geschichtliche Gesetz, daß große Entscheidungen, um sich dem menschlichen Bewußtsein als unumstößlich zu legitimieren, doppelt eintreten müßten. In der letzten Stunde des Wintersemesters hat er in den Vorlesungen dann gar eine Kritik des bourbonischen Restaurationsstaats gegeben, in der er das Verhältnis zwischen Regierung und Volk geradezu als eine „fünfzehnjährige Farce" bezeichnet. Der Grund war „der Gegensatz der Gesinnung und des Mißtrauens": „die Franzosen waren in der Lüge gegeneinander, wenn sie Adressen voll Ergebenheit und Liebe zur Monarchie, voll des Segens derselben erließen". Und er findet, entsprechend den Gedanken seines letzten Jahrfünfts, den tieferen Grund auch hier wieder zunächst in der allgemeinen Unmöglichkeit, mit der katholischen Religion, die Heiliges und Weltliches trennt, eine vernünftige Verfassung zustande zu bringen: „denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist". So also war auch während jener „fünfzehnjährigen Farce", obwohl die Charte das allgemeine von beiden Seiten beschworene Panier war, doch die „Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, welche es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten". Es ist das gleiche, wie in den übrigen katholischen Staaten: durchweg blieb der Liberalismus „durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet". Es ist überall der gleiche Grundirrtum: „daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne". Und so erwartet er, so sehr auch „nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung" ein „altes Herz" sich darüber freuen könnte, auch von der neuen mit der eigenen



Verfassung grundsätzlich einverstandenen Regierung Frankreichs kein dauerndes Ende jener revolutionären Verwirrungen und Kriege, — mit Recht, wie die folgende Geschichte gezeigt hat. Eben das „katholische Prinzip" bleibt ihm die ungelöste Frage, der „Bruch" in Frankreichs konstitutioneller Zukunft.

Nicht die einzige Frage. Die andere liegt ihm im Wesen des Liberalismus überhaupt: in der Forderung, daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilhaben sollen. Das Dasein einer Regierung selber scheint ihm durch diese Forderung, die aus den Gehorchenden Befehlende macht, in Frage gestellt zu werden, und im Parlamentarismus, wenigstens in dem auf demokratischer Grundlage mit seiner ewigen Unruhe, wo die Regierung vom Willen der Vielen eingesetzt, nun als Regierung diesen selben Willen der Vielen wieder gegen sich hat, erkennt er „die Kollision, den Knoten, das Problem, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat".

Es hat schon seinen guten Grund, daß sich seine politischen Besorgnisse nicht allein auf die katholischen Voraussetzungen der seit 1830 neu erwachten Bewegung anknüpfen, sondern daß er auch in ihr selbst, in ihrem rein politischen Wesen, Gefahr wittert. Denn schon langte die Bewegung nach dem Staat, der ihr nach 1789 am hartnäckigsten und erfolgreichsten hatte widerstehen können, und dieser Staat war, wenn nicht im deutschen Sinne protestantisch, so doch auch keinesfalls römisch-katholisch. Am 26. April begann die Staatszeitung mit dem Abdruck eines Artikels über die britische Reformbill und setzte ihn in den Nummern vom 27ten und 29ten fort; dem „Fortsetzung folgt" der letzten folgte in den nächsten Nummern nichts mehr, und so ist der Artikel aus Hegels Manuskript — denn er war der Verfasser — zu seinen Lebzeiten vollständig nur unter der Hand und erst nach seinem Tode öffentlich bekannt gemacht worden. Es ist seine letzte politische Arbeit.

Das harte torystische Regiment im Innern, in das England durch seine Stellung gegen das revolutionäre Frankreich hineingebannt war, hatte schon in den Jahren vor der Julirevolution einige Stöße erfahren. Insbesondere in der irischen und der damit zusammenhängenden katholischen Frage war die Partei unter Führung ihres alten Häuptlings Wellington selber zuletzt einen guten Schritt zurückgewichen. Die Wahlen des Jahres 1830

fielen unter dem starken Eindruck der Julirevolution oppositionell aus, und im Spätjahr wich das Kabinett Wellington einem whigistischen. Man wußte, daß das die Einbringung eines Wahlreformgesetzes bedeutete.

Nachdem Englands Parlament Ende des siebzehnten Jahrhunderts seinen oligarchischen Charakter angenommen hatte und das königliche Vorrecht der Schaffung neuer Parlamentsitze beseitigt war, wurden etwa seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Stimmen laut, die eine Veränderung der bestehenden Wahlprivilegien im Sinne der veränderten Bevölkerungsverhältnisse, insbesondere eine bessere Vertretung der „Mittelklassen" verlangten. Der jüngere Pitt, später auch Fox hatten den Gedanken aufgenommen; die Revolution in Frankreich aber, statt seine Verwirklichung zu fördern, hat ihn im Gegenteil auf Jahrzehnte eher zurückgedrängt. Erst in den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, insbesondere als 1829 die privilegierte Stellung der Hochkirche und damit eine der Machtgrundlagen der alten Oligarchie fiel, konnte die Agitation sich wieder mit mehr Aussicht auf Erfolg hervorwagen, und während des Wahlkampfs im Sommer 1830 wuchs sie zu voller Kraft.

Am 1. März 1831 suchte das Ministerium, nach vorangegangener fleißiger Bearbeitung der öffentlichen Meinung, beim Parlament die Erlaubnis zur Einbringung der Vorlage nach. Die Reform tastete nicht etwa grundsätzlich die körperschaftlichen Unterlagen des Wahlrechts an, das nur Gemeinden, nicht Individuen als Wähler kannte, sondern beschränkte sich darauf, praktisch die allerkrassesten Abstände zwischen dem körperschaftlichen und dem persönlichen Wahlgedanken auszugleichen: Wahlkörperschaften mit weniger als zweitausend Einwohnern sollten das Wahlrecht verlieren, eine Anzahl bisher unvertretener Stadt- und Landbezirke mit stärkerer Bevölkerung wurde zu Wahlkörperschaften und die Wahlberechtigung auf dem Lande nach der Besitzart, in der Stadt auf Grund eines Census bestimmt. So der Entwurf. Er ging unter dem Druck der öffentlichen Meinung und unter der von den Reformfreunden mächtig geschürten Revolutionsangst nach heftigen Debatten am 22. März in zweiter Lesung durch, wenn auch bloß mit der lächerlichen Mehrheit von einer Stimme. Die Aussichten auch für die dritte Lesung standen nicht schlecht; es galt nicht für unmöglich, daß

die Mehrheit sich bis dahin noch verstärken würde. In der Parlamentsauflösung hatte das Ministerium diesmal bei einer den Wählern notwendig so einleuchtenden Wahlparole, so lange nur der König fest blieb, der Minderheit gegenüber eine Waffe, die zu zeigen vielleicht ihren Gebrauch schon ersparen würde. Und eine verstärkte Mehrheit im Unterhaus würde auch auf den Widerstand der Oberhausmehrheit ihren Druck ausüben. So war die Lage als, am 30. März, die beiden Häuser in die Osterferien eintraten. Aber die Minderheit blieb nicht untätig. In dem am 12. April wieder versammelten Parlament holte sie zu einem Schlage aus, der die Regierung an ihrer verwundbarsten Stelle traf: die Mehrheit für den sehr gemäßigten Reformplan beruhte darauf, daß ihn der Führer des katholischen Irentums, der gewaltige Volksmann O'Connel, unter diplomatischer Zurückstellung seiner weitergehenden Wünsche unterstützte. Auch vor den Ferien war gelegentlich von den Reformfeinden bemerkt, daß der Regierungsentwurf die Zahl der englischen Unterhaussitze zugunsten der wallisisch-schottisch-irischen verringern würde. Doch hatte das Argument eine große Rolle nicht gespielt. Jetzt brachte es zu Beginn der ersten Sitzung ein an sich nicht reformgegnerischer, aber fanatisch irenfeindlicher Abgeordneter, Gascoine, vor; O'Connel widersprach sofort; aber Russel, der Minister, der die Vorlage eingebracht hatte, machte, vielleicht überrascht, Gascoine Hoffnung, daß das Ministerium den Regierungsentwurf in seinem Sinn abändern würde; der Premierminister Grey bestätigte das noch zwei Tage danach, erklärte aber dazu, gegen die Besorgnisse der Reformfreunde, die schon ein Nachgeben des Ministeriums in der Frage der aufzuhebenden, eben größtenteils englischen, Wahlberechtigungen argwöhnten: keinesfalls werde die Regierung diesen Hauptpunkt fallen lassen. Aber das durch die scheinbare Schwankung des Ministeriums geweckte Mißtrauen war nicht so leicht zu beschwichtigen. Als die Regierung am 18. April ihren Entwurf mit der scheinbar ihren Gegner Gascoine, in Wahrheit ihren Verbündeten O'Connel und die Katholiken berücksichtigenden Abänderung vorlegte, daß die jetzige Gesamtzahl der Abgeordneten unverändert bleiben solle, brachte Gascoine einen „Zusatzantrag" ein, daß diese Zahl keinesfalls durch eine noch so geringe Vermehrung der irischen oder schottischen Abgeordneten erzielt werden dürfe. Das Ministerium be-

hauptete, offenbar wieder nur aus Rücksicht auf O'Connels Gruppe, darin eine Spitze gegen das Wesentliche des Regierungsentwurfs sehen zu müssen. Und als der Antrag dennoch, mit acht Stimmen Mehrheit, am folgenden Tag durchging, veranlaßten die Minister den König zur Parlamentsauflösung; unter der lärmenden Wut der vergewaltigten Mehrheit vom 19ten, die jetzt unverhohlen dem Ministerium vorwarf, das Land an Iren und Katholiken zu verraten, waltete der Monarch persönlich am 22ten dieses seit langem nicht mehr geübten königlichen Rechts.

Hegels Aufsatz wurde vom 25ten ab gedruckt. Er ist nicht vor dem 7ten begonnen, also zu einem Zeitpunkt, wo der vor den Ferien spielende Teil der Verhandlungen in Berlin vollständig bekannt war; die Verhandlungen nach den Ferien, die am 26ten bis zum 15ten einschließlich vorlagen, berührt er nirgends; eine, nicht auf England bezügliche, Zeitungsnotiz vom 14ten wird gelegentlich im Text verwertet; eine Notiz, die am Abend des 23ten bekannt sein konnte, wird im Druck als Anmerkung zugefügt, während sie im Manuskript noch fehlt; dieses ist also am 23ten schon abgeschlossen gewesen, während es am 14ten wahrscheinlich noch in Arbeit war; die Behandlung des Gegenstands jedoch führt nirgends über den 30. März hinaus, ihr Stoff sind im allgemeinen die Parlamentsverhandlungen des Monats März.

England ist für Hegel, wir wissen es, von jeher der Zielpunkt lebendigen Interesses gewesen. Der Durchschnitts-Württemberger glaubte in seinen eigenen Landständen das genaue Gegenstück zum britischen Parlament zu besitzen. Hegel allerdings, wie er gegen die heimischen Stände schon früh voller Kritik war, verfolgte auch Englands parlamentarisches Leben ohne rechte Bewunderung. Schon 1798, in einer der Anmerkungen zu der Cart-Übersetzung, wies er ganz im Sinne der Forderungen, die von der Opposition im englischen Parlament selbst gestellt wurden, auf die Kluft hin, die zwischen der Parlamentsmehrheit und dem Volkswillen klaffe, den sie zu vertreten beanspruche. Foxens große Rede für Parlamentsreform von 1796 hat er in seiner Schrift zur Württembergischen Verfassungskrise von 1798 angeführt. Mehr als jene politischen Probleme der „unvollständigen Repräsentation der Nation“, die ja übrigens auch gerade in dem folgenden Zeitraum in England stark zurücktraten,

scheinen ihn dann die Anfänge der sozialen Frage beschäftigt zu haben; sein erster Biograph hat noch seine Auszüge der Parlamentsverhandlungen über die Armensteuer gesehen, und Spuren dieses Interesses sind uns in den politischen Systemen der Folgezeit bis 1820 hinunter zahlreich begegnet; daneben war etwa auch noch ein Einfluß des englischen Selbstverwaltungs- und Volksvertretungsgedankens, doch beides meist durchaus zweifelhaft, in der Reichsverfassungsschrift zu erkennen. Die Kritik ist ihm jedenfalls nie verloren gegangen. Englands Behandlung der sozialen Schwierigkeiten erscheint, wo sie erscheint, fast mehr als abschreckendes Beispiel. Andererseits nennt er gerade dann, wenn er englischem Einfluß folgt, gewöhnlich anders als bei französischem das Vorbild nicht bei Namen, so daß man hier stark auf Vermutungen angewiesen bleibt. In der 1817er Schrift über die württembergische Verfassung wird einmal von der englischen Verfassung gesagt, sie habe sich gerade durch ihre „Mißbräuche" erhalten. Die Rechtsphilosophie von 1820 spielt auch außerhalb der sozialen Frage gelegentlich auf England an; insbesondere in mündlichen Vorlesungszusätzen ist er hier im folgenden Jahrzehnt wohl auf das Interesse seiner Hörer eingegangen. Als nun die Reformbill eingebracht wurde, da wurde er, nach guten Zeugnissen, von quälendster Unruhe erfaßt. Sich Luft zu machen, so meint unser Berichterstatter, schrieb er den Aufsatz für die Staatszeitung.

Von allem, was in England anläßlich der Bill aufgerührt wurde, geht in Hegels Aufsatz nur ein Teil ein. Zunächst sollen nach seiner eigenen Erklärung nur die „höheren Gesichtspunkte, die in den bisherigen Debatten des Parlaments zur Sprache gekommen sind" zusammengestellt werden, die durch die Bill in Aussicht stehenden Veränderungen in den „edlen Eingeweiden, den vitalen Prinzipien der Verfassung und des Zustandes Großbritanniens". In Wahrheit fallen denn auch gewisse Gesichtspunkte völlig aus. So vor allem die Verknüpfung der Wahlrechtsreform mit der Frage der parlamentarischen Vertretung der einzelnen im Londoner Parlament vereinigten Königreiche, insbesondere das durch die Konfessionsfrage verwickelte Problem des irischen Stief- und Schmerzenskindes der großbritannischen Krone. Wir sahen, wie diese Frage, die übrigens auch schon vor den Ferien nicht unbehandelt blieb, durch den Gascoineschen

Vorstoß seit den ersten Tagen nach den Ferien in den Vordergrund der Verhandlungen rückte; Hegel hat wahrscheinlich noch, als die ersten Tage dieser Verhandlungen in Berlin bekannt wurden, an dem Aufsatz gearbeitet, berücksichtigt hat er sie nicht mehr; nur als eine der Sünden der englischen Parlamentsregierung erwähnt er mit bitterem Pathos einmal die Behandlung Irlands; die höchst wirksame, ja für den Augenblick entscheidende Verflechtung, in welche die irische Sonderpolitik hier mit Englands allgemeiner Politik trat, ist ihm entgangen. Ganz losgelöst von diesen für Englands — aber eben nur für Englands — Geschichte hochwichtigen Beziehungen schält er sich sein Thema rein so heraus, daß nur das allgemein europäisch Bedeutsame hervortritt. Es sind die großen Fragen, die durch die Julirevolution aufs neue unaufhaltsam in Fluß gekommen sind, die Fragen, denen auch bisher sein politisches Nachdenken gegolten hatte: der Kampf zwischen geschichtlichem und vernünftigem Recht und das Verhältnis zwischen den verfassungsmäßigen Gewalten. An Englands Beispiel nimmt er sie aufs neue vor; der Aufsatz kreist, trotz der durchgehenden Anknüpfung an die Reformbill, doch nicht so sehr um England als um das politische Problem des Liberalismus in Frankreich und besonders in Preußen. Aber während er sonst, wo er von Frankreich — und, falls jener Januaraufsatz der Staatszeitung etwa dennoch von ihm herrühren sollte, von Belgien — handelt, die ihm in den letzten Jahren höchst wichtig gewordene Frage nach dem Katholizismus in seinem Verhältnis zum Liberalismus als Ausgangspunkt nimmt, behandelt er hier den Liberalismus rein als ein politisches, ja man könnte sagen: politisch-technisches Problem. Es ist geradezu die Signatur des Aufsatzes, daß er für England mehr die Ausführbarkeit als die Berechtigung der liberalen Reform in Zweifel zieht.

Die Berechtigung erkennt er an. Er findet die Antriebe zur Reform in dem „Gefühl der Gerechtigkeit", das sich wider die „gegenwärtige" — „bizarrste, unförmlichste" hat das Manuskript — „Unregelmäßigkeit und Ungleichheit" des Wahlverfahrens wendet; daneben verkennt er nicht die Macht der durch die Julirevolution angefachten Besorgnis, den Wunsch, der zugegebenermaßen „allgemeinen Stimme" des englischen Volks entgegenzukommen; er lobt, daß man die Sache gründlich, nämlich bei der „Institution", angreife und sein Heil nicht in Einzelmaß-

nahmen oder gar nur in moralischen Einwirkungen suche. Er eignet sich die im Parlament geübte Kritik am bisherigen Zustande zwar nicht in dem Sinne an, wie er einst, 1798, getan: daß ihm die Nation ungenügend „vertreten" erschiene; aber er findet in der überwiegenden Einmischung „schmutzigen Geldvorteils" ein bedenkliches, in dem erwachten Widerwillen gegen solche schamlos eingestandene Korruption ein gutes Zeichen für das englische Volk. Weder die sonst so beliebte „Weisheit der Vorfahren" noch die mit dem Wahlprivilegium verbundenen Geldinteressen habe man diesmal im Parlament als Gründe für das Festhalten an den Mißständen des geltenden Staatsrechts anzuführen gewagt. Auch das vielgehörte Argument, daß gerade auf Grund jener nunmehr abzuschaffenden Mißstände bisher zahlreiche Begabungen den Eingang ins Parlament und von da in die Regierung gefunden hätten, verwirft er, übrigens in wörtlichem Anschluß an die Rede Macaulays, als zum Reich der „Zufälligkeiten" gehörend. Gleichwohl aber, trotzdem er sich die von den Reformfreunden geübte Kritik des bisherigen Zustandes zu eigen macht, ist er weit entfernt, dem Gesetz zuzustimmen. Daß in England ein weites Feld für soziale und politische Reformen offen stand, verkannte er am wenigsten. Aber wenn man in England selbst das Zustandekommen dieser Reformen aus der Parlamentsreform je nachdem erhoffte oder befürchtete, so ließ sich Hegel davon nicht irremachen. In einem durch das reformierte Wahlrecht zustandegekommenen Parlament würden — so meinte er auf Grund der Angaben, die im Parlament selbst gemacht waren, und führte es Punkt für Punkt durch — diese notwendigen Reformen ebensowenig eine Mehrheit finden wie im bisherigen. So beschränke sich die Bedeutung der geplanten Wahlreform darauf, daß durch sie ein neues „Prinzip" in das englische Verfassungsleben komme. Während bisher im englischen Staats- wie Privatrecht „der Charakter des Positiven" vorherrschend gewesen sei und selbst Verfassungsgesetze wie die Magna Charta oder die Bill of rights den gewissermaßen privatrechtlichen Stempel ihres historisch zufälligen Ursprungs an sich trügen, werde durch die Bill diese „formelle Grundlage des Bestehenden" erschüttert, und allen Institutionen drohe die Frage, ob sie „auch an und für sich recht und vernünftig sind". Hierin also sieht Hegel das Entscheidende. Wie aber verhält er sich dazu?

Man könnte erwarten, er müsse, bei seiner bekannten Kritik des bloß „Positiven" im Recht, es nur begrüßen, daß nunmehr auch in England die „Grundsätze der reellen Freiheit" Aussicht auf Durchführung erhalten. Wirklich läuft seine ganze Kritik der englischen Zustände auch immer wieder auf diesen Punkt hinaus. In beständigem Vergleich mit den Einrichtungen des Kontinents, insbesondere der deutschen Staaten, noch spezieller Preußens, weist er die Zurückgebliebenheit Englands nach. Nie, auch nicht im ehemaligen deutschen Reich, das doch „gleichfalls ein unförmliches Aggregat von partikulären Rechten" gewesen, haben sich die Symptome solcher politischen „Verdorbenheit", hat sich eine solche „alle Volksklassen durchdringende Eigensucht" gezeigt. Er schilt die Anglomanie der Kontinentalvölker, die sich „so lange durch die Deklamationen von englischer Freiheit und durch den Stolz der Nation auf ihre Gesetzgebung habe imponieren lassen"; Punkt für Punkt weist er nach, wie in England das, was auf dem Kontinent teils die Revolution, teils — in Deutschland und Preußen — schon der Dreißigjährige Krieg und in neuerer Zeit „die vernünftige Bildung" sowie „der große Sinn von Fürsten, ... das Gefühl einer an und für sich seienden Gerechtigkeit zu dem Leitsterne ihrer legislatorischen Wirksamkeit zu machen," erreichte, in England bis auf den heutigen Tag noch im Argen liege und wie auch die Bill unmittelbar die Aussichten für solche Reform nicht verbessere. Deutschland gilt ihm bei diesem Vergleich als das Musterland, wo die Ideen, die in Frankreich nur „mit vielen weitern Abstraktionen vermengt und mit den bekannten Gewalttätigkeiten verbunden" durchdrangen, „unvermischter ... längst zu festen Prinzipien der innern Überzeugung und der öffentlichen Meinung geworden sind und die wirkliche, ruhige, allmähliche, gesetzliche Umbildung jener Rechtsverhältnisse bewirkt haben". Von der Bill aber erwartet er, wie gesagt, keine derartigen Reformen. Sie geht ihm — darauf kommt die Kritik, die er an ihr ausübt, heraus — entweder zu weit oder nicht weit genug.

Nicht weit genug: denn indem sie grundsätzlich mit der rein privatrechtlichen Auffassung, der ein Parlamentssitz für nichts anderes gilt wie irgend sonst ein privates Eigentum, bricht und dennoch diesen grundsätzlichen Bruch nicht folgerecht durchführt, sondern nur ein „Gemische von den alten Privilegien und von

dem allgemeinen Prinzip der gleichen Berechtigung aller Bürger" ist, „stellt sie das, was bloß aus dem Boden des alten Lehnrechts stammt, in das viel grellere Licht der Inkonsequenz, als wie noch alle Berechtigungen insgesamt auf einem und demselben Boden des positiven Rechts fußten"; Hegel selbst hält es nicht unter seiner Würde, eine grobe persönliche Verdächtigung des leitenden Ministers betreffs des Umfangs und der Abgrenzungen dieses „Gemisches", die in einer Londoner Korrespondenz der Staatszeitung als politischer Klatsch erwähnt war, zu wiederholen. Zu weit geht ihm die Bill einmal darin, daß sie ein Censuswahlrecht — wir kennen Hegels Abneigung dagegen — statt eines irgendwie auf die lebendigen Standesunterschiede der modernen Gesellschaft gegründeten einführt; er möchte den bisher in England herrschenden Grundsatz, daß nicht, wie es moderne Forderung ist, die Individuen, sondern die „unterschiedenen großen Interessen der Nation" vertreten sein sollen, erhalten wissen, freilich seine Verwirklichung nicht wie in England dem Zufall und der Unsittlichkeit der Bestechung anvertrauen, sondern so, daß er bewußt anerkannt und verfassungsmäßig ausgebildet wäre. Gegen ein nicht auf ständischer Grundlage aufgebautes Wahlrecht verwendet er noch immer wie schon 1817 in der württembergischen Angelegenheit das Argument von der Gleichgültigkeit des Einzelnen gegen ein Recht, das ihm nur einen so verschwindenden Anteil an der Staatsgewalt verschaffe, und verteidigt in fast sophistischer Weise dieses Argument „des gesunden Menschenverstandes" gegen einen politischen Idealismus, der die „hohen Gesichtspunkte der Freiheit, der Pflicht, der Ausübung der Souveränitätsrechte, des Anteils an den allgemeinen Staatsangelegenheiten" ins Feld führt. Als sophistisch wird man auch Hegels vom Standpunkt des „ursprünglichen, unveräußerlichen" Rechts ausgehende Zergliederung des Gedankens einer Wahlrechtserweiterung überhaupt bezeichnen müssen; er unterbaut da mit dem Begriff der unveräußerlichen Rechte den Berechtigungsbegriff, gegen den sich jener erste Begriff gerade wendet.

Eine weitere Demokratisierung als die angeführte scheint zunächst nun durch die Bill nicht bevorzustehen. Aber Hegel sieht sie, im Anschluß an Wellingtons Rede im Oberhaus kurz vor den Ferien, im Hintergrunde schon heraufziehen. Dadurch, daß dem bisher in beiden „Parteien" gleichmäßig herrschenden, im

wesentlichen festgeschlossenen Kreis von Familien jetzt ein Teil seiner gewohnten Zugänge zum Parlament genommen wird, erhalten „neue Menschen“ Zutritt und mit ihnen — obwohl das zunächst nur die Ersetzung oder Ergänzung einer Oligarchie durch eine andere bedeutet — auch „heterogene“ Grundsätze; denn daß den neuen Menschen die Tür zum Parlament geöffnet worden ist durch Abgehen von dem bisherigen Grundsatz der nur positiven Rechte, das wird ganz von selbst weiterwirken. Die Opposition, die bisher mit der Regierungspartei auf gleichem Boden stand und nur um die Macht, nicht um Maximen kämpfte — ein von Hegel in der Rechtsphilosophie als mustergültig bezeichneter Zustand — wird zu einer Oppositionspartei festländischen Charakters; auch England wird den „Gegensatz der hommes d'état und der hommes à principes“ kennen lernen. Das ist an sich in Hegels Augen kein Unglück, denn England kann einen Schuß „Ideen“ vertragen; und vor dem im demokratischen Gedanken angelegten Kreislauf des Widerspruchs gegen das notwendige Gehorchen ist England, wie man trotz der Befürchtungen der Reformgegner annehmen darf, gesichert durch den praktischen Sinn seiner Bewohner und durch die reichliche Selbstverwaltung, die diesen praktisch-politischen Sinn ständig schult und erhält. Sollten diese Schutzvorrichtungen sich freilich als wirkungslos erweisen, dann hält Hegel die Revolution in England für gewiß. Denn — und hier kommt er auf einen Punkt, der in England nicht erwähnt werden darf, weil er ein nationales Vorurteil berührt, dem aber Hegel fast den ganzen Schlußteil seines Aufsatzes widmet — in England fehlt die vermittelnde Stelle, der andere Staaten „den Übergang aus der früheren, nur auf positivem Rechte gegründeten, Gesetzgebung in eine auf die Grundsätze der reellen Freiheit basierte — und zwar einen von Erschütterung, Gewalttätigkeit und Raub rein gehaltenen Übergang verdanken konnten“: ein starkes Königtum. Die Stellung des Königs ist für Hegel die wahre Achillesferse der englischen Verfassung. Die Reformbill wird an ihr nichts ändern; das monarchische Prinzip „hat in England nichts mehr zu verlieren“; die königlichen Vorrechte sind durch die Stellung des Ministeriums, und das heißt nach Hegels Ansicht letzthin des Parlaments, „mehr illusorisch als reell“. Der König im wirklichen englischen Verfassungsleben, und bald wie es scheint auch der König in

Frankreich, bekleidet das Amt in der Siéyèsschen Verfassung, dessen Träger von Napoleon mit einem, wie Hegel sagt, „soldatischen" Urteil als Mastschwein bezeichnet wurde. Diese Ausschaltung des Königs, die so weit geht, daß es nicht erlaubt ist, seine Billigung oder Mißbilligung der Regierungspolitik öffentlich zu erwähnen, macht nunmehr aus dem Volk die einzige außenstehende Instanz, an die eine innerhalb der Regierung zurückgedrängte Partei appellieren könnte: im Hintergrund der englischen Freiheit steht so, wenn einmal die bisherige innere Homogenität der regierenden Klasse durch den Erfolg der Bill gestört sein wird, das Gespenst der Revolution.

Diese letzten Erörterungen bilden den Schlußteil, der in der Zeitung nicht mehr abgedruckt wurde. Der Grund war ein persönliches Eingreifen des Königs: Friedrich Wilhelm hielt, wie dem Verfasser bekanntgegeben wurde, es für bedenklich, daß ein ministerielles Blatt einen Tadel gegen die englischen Verhältnisse brachte. Die Staatszeitung hatte allerdings in ihren Londoner Korrespondenzen eine dem Reformplan im ganzen günstige Haltung eingenommen; doch auch Hegels Kritik war der Reform gegenüber zwar besorgt, aber, wie wohl aus unserer Darstellung und auch aus dem Eindruck des Artikels noch auf spätere Leser, z. B. auf Stahl, hervorgeht, durchaus nicht ablehnend. Vielleicht darf man vermuten, daß der von Hegel noch nicht berücksichtigte weitere Verlauf der Angelegenheit den Abdruck des Schlußteiles unratsam machte. Eben in den Tagen, wo der Artikel erschien, brachte die Zeitung den Bericht über die der Auflösung vorhergehenden Sitzungen des Parlaments. In dem von Hegel in seiner Aufzählung gar nicht erwähnten königlichen Rechte der Parlamentsauflösung lag für das englische Königtum eine, vielleicht die stärkste, verfassungsmäßige Möglichkeit zum Eingreifen in die Staatsgeschicke; hier lag es insbesondere im gegenwärtigen Augenblick in seiner freien Entscheidung, ob es mit dem Kabinett gegen das Parlament oder mit dem Parlament gegen das Kabinett gehen wollte. Indem der König damals für das Ministerium eintrat, hat er der Macht dieses Parlaments einen schweren Schlag versetzt. Daher die in der Staatszeitung mehrfach berichteten Zweifel, ob er einen solchen Schritt wagen werde; daher die ungeheuere Aufregung, als er es tat. Es wäre höchst unpassend gewesen, gleichzeitig mit dem Bericht von dieser ein-

drucksvollen Machtäußerung des englischen Königtums die Hegelsche Schilderung seiner vollkommenen Machtlosigkeit und seine Anwendung des Napoleonworts vom cochon d'engrais zu drucken.

Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls wurde der Druck des Aufsatzes sistiert; Hegels stärkste Verherrlichung des preußischen Königtums fand in dem Regierungsblatte Preußens keinen Platz. Es ist ein eigenes Geschick, das über Hegels politischen Flugschriften und Zeitungsaufsätzen waltete. Die Publikation über das Waadtland mit ihrem „discite justitiam" erschien, als es für die Verantwortlichen schon zu spät gewesen wäre, noch Gerechtigkeit zu lernen. Die Schrift über die inneren Verhältnisse Württembergs von 1798 blieb ungedruckt; der Grund ist nicht mehr ersichtlich. Die große Schrift zur Reichsreform, die ihn dann fast vier Jahre lang beschäftigte, blieb gleichfalls ungedruckt, wohl aus Verzweiflung an ihrem Gegenstand. Erst die 1817er Kritik der württembergischen Stände, das Entschiedenste was er politisch geschrieben hat, wurde veröffentlicht, selbst nachgedruckt und fand freundlichen und feindlichen Widerhall. Nun diese, wenn man von dem unsicheren Aufsatz über Belgien absieht, nächstfolgende und letzte politische Veröffentlichung Hegels wurde mitten abgebrochen. Ihr Geschick ist das sonderbarste. Die ganze Schwierigkeit seiner inneren Stellung war in ihr zum Ausdruck gekommen. Eine Reform stand bevor, deren Ziel er im ganzen billigen mußte; ein Zustand sollte verschwinden, der nach seinen Ansichten kein Daseinsrecht mehr beanspruchen konnte. Gleichwohl fand er kein mutiges Nein für den bisherigen Zustand, kein entschlossenes Ja für die Reform. Die theoretisch klaren Verhältnisse verwickelten sich ihm durch die Angst vor den praktischen Möglichkeiten und Gefahren. Ein hamletischer Zug, ihm sonst fremd, liegt über seinem Verhalten. Im Grunde muß er die Berechtigung des liberalen Strebens, ungeachtet aller Einschränkungen und Einzeleinwände, die er zu machen hat, anerkennen. Aber diese Anerkennung macht er sich selbst unmöglich dadurch, daß er kein rechtes inneres Vertrauen in die Zukunft mehr aufbringt. So schwankt sein Auge zwischen Möglichkeiten. Was er von der Reform verlangt, ist im Grunde, daß sie nicht erst zu tun wäre; sie hätte schon längst geschehen sein sollen; daß sie es nunmehr nachholt, macht ihn zu ihrem mißtrauisch beobachtenden Gegner. Es ist jene Revolutionsfurcht schlechtweg,

die in seinen Äußerungen der letzten Jahre zunehmend sichtbar wird; hier hat sie sich klassisch bekundet. Er bleibt der Verherrlicher der Ideen von 1789, aber 1830 sind ihm diese Ideen unwillkommen, auch wo sie nicht weitergehen als die von 1789. Sie könnten ja eben doch weitergehen wollen. Auf 1789 folgte 1793, folgten die Kriege Napoleons; um keinen Preis darf auf 1830 Ähnliches folgen. Er ist in Wahrheit geworden, was er von sich in der Schlußstunde des Winterkollegs sagt: ein altes Herz. Zwischen seine Gedanken und ihr Ziel haben sich die Gefahren der Revolution eingeschaltet. Er vermag der Verwirklichung des Vernünftigen nicht mehr ungeängstigt zu folgen. Zum ersten Mal geschieht ihm, was ihm in vierzig Jahren nie geschah: er muß der Wirklichkeit auf ihre stumme Frage die klare und bestimmte Antwort des Geistes versagen. Der dem Gange der Revolution, dem Aufstieg und Fall Napoleons, der Wiederherstellung der alten Staatengesellschaft Schritt für Schritt begreifend und bejahend, „Sekretär des Weltgeists", gefolgt war, verhüllt jetzt sein Antlitz vor dem neuen „Ruck", den die Geschichte tut; er hört ihn, aber er kann ihn nicht mehr sehen, nicht mehr deuten. Statt des Ereignisses sieht er den „Knoten", an dem die Geschichte steht; er hatte sonst, ein philosophischer Alexander, solche weltgeschichtliche Knoten mit dem Schwerte des Geistes zerhauen; diesmal überläßt er es der Geschichte, damit fertig zu werden; er sieht noch die Frage, — als Antwort findet er nur noch ein Entweder-Oder. In der drohenden Verwirrung der Welt richtet er nun seinen Blick auf den Felsen, der fest zu stehen scheint: Preußen und sein Königtum. Hier sind die liberalen Ideen zu Institutionen der wahren Freiheit verwirklicht, im Gefolge der fortschreitenden Bildung des Volks, der Einsicht und des guten Willens der Regierenden. Und da geschieht es, als er das Lob des preußischen Königtums auszusprechen sich anschickt, daß ihm eben dies Königtum Schweigen gebietet. Und als Grund wird ihm gesagt, man wolle nicht das Ausland durch eine Kritik seiner Institutionen verletzen. Seiner anti- oder amonarchischen Institutionen! Ohne es zu wollen, hat Friedrich Wilhelm oder der, welcher ihn zu dem Philosophen sprechen ließ, hier die internationale Gemeinsamkeit der inneren Politik verneint, auf deren Anerkennung die vergangene Epoche beruhte: um des gesamtstaatlichen Verhältnisses zu England willen

untersagt der preußische König eine Verherrlichung des preußischen Königtums.

Persönliche Anerkennung hat den Verfasser reichlich entschädigt; er hat bei der privaten Verbreitung des Aufsatzes, die erlaubt wurde, die größten „Elogen" zu hören bekommen. Auch das Wohlwollen des Königs, der ihm noch kurz zuvor die damals nicht gewöhnliche dritte Klasse des Roten Adlerordens verliehen hatte — gleichzeitig übrigens mit Schleiermacher —, war durch den Vorfall schwerlich vermindert. Aber die allgemeine Mißstimmung, deren Gründe wir sahen, scheint den Denker nicht verlassen zu haben. Zu sehr gaben ihr die Dinge in der politischen Welt Nahrung, vor allem der nicht wegzuleugnende Gegensatz in der Beurteilung, die sie bei einem Teil der Schüler fanden. Zu seinem letzten Geburtstag sandte ihm einer der ergebensten Anhänger ein Gedicht, das unter Hinweis auf die allgemeine europäische Erregung den Meister anrief, daß er laut das rechte Wort nennen möge, das zauberkräftig die entfesselten Geister bannen werde. Hegels Antwortverse danken dem Getreuen für seine „Forderung von Entschlüssen zu Wortestat, um zu beschwören die Vielen, Freunde selbst auch, die zum Wahnsinn sich empören". Doch wird ein Wort, das in diesen Strudel fällt, das Unheil, das ja gerade darin besteht, daß jeder nur sich selber hören will, nicht nur noch mehren? Käme es aber dennoch, daß er, wie es ihn längst dränge, doch „losschlagen" werde, dann wäre jener Zuruf ihm

> „ein Pfand es noch zu wagen
> mit Hoffnung, daß noch Geister ihm entgegenschlagen
> und daß es nicht verhall' in leere Klagen,
> daß sie's zum Volk, zum Werk es tragen!"

„Noch", hofft er, werden ihm Geister entgegenschlagen. Keineswegs besitzt er mehr die selbstverständliche Gefühlsgewißheit von einst, daß sein Wort seine Stätte in der Zeit finden wird; nur noch „Hoffnung" wagt er zu haben, daß es „zum Volk, zum Werk" gelange. Das ist nicht mehr der Mann, der sein Selbst und die Zeit so eins weiß, daß er jenem, dem Selbst, die ungeheure Forderung mitgibt, diese, die Zeit, „zu sein"; die Vereinigung, auf deren festen Boden er sein Leben gestellt hatte, die Vereinigung mit der Zeit ist zerrissen; er ist — obwohl nun

auf sichtbarer Höhe, umgeben von verehrender Jugend, und damals ein unbekannter Einzelner — jetzt ein einsamer alter Mann, ein „altes Herz". Und wer so wie Hegel von Jugend auf nie jung, aber, seit er sich selber gefunden hatte, niemals alt im Sinne von zeitfremd noch veraltet sein wollte, sein durfte, für den ist solche Stimmung, wo der in harten Entwicklungsstürmen erkämpfte und in allen Schicksalswendungen bisher behauptete innere Lebensboden dem Menschen unter den Füßen weggleitet, der Bote aus dem Hades, der zum Aufbruch mahnt. Am 7. November schloß er das Vorwort zur neuen Bearbeitung des ersten Bandes der Logik mit dem offenen Eingeständnis der „unabwendbaren Zerstreuung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen" und dem Zweifel, „ob der laute Lärm des Tages . . . noch Raum für die Teilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis offen lasse". Sieben Tage später ist er gestorben.

Dreizehnter Abschnitt.

Schlußbemerkung.

„. . aus Gedanken die Tat . ."

Wir sind am Ende. Wie sehr am Ende, das fühlen wir heute, wo das Jahrhundert Bismarcks, an dessen Pforte das Hegelsche Leben steht wie der Gedanke vor der Tat, zusammengebrochen ist. Vergegenwärtigen wir uns, wie dies Leben genau die Zeit umspannt, in der Goethes Faust wurde — 1770 bis 1831 —, so wird deutlich, wie viel genauer es selber und sein Werk in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts eingespannt sein mußte als etwa Leben und Werk des größten Deutschen der Epoche. Wohl haben Hegels Berliner Schüler gern den Zufall des Datums benutzt, die Geburtstage der beiden in einer einzigen Feier zu begehen — in Wahrheit verläuft doch der Flugbogen der geschichtlichen Wirkung bei Hegel viel flacher und darum kürzer als bei dem zwei Jahrzehnte älteren Dichter. Daß dieser noch seine Wurzeln tiefer in der geistigen Welt des achtzehnten Jahrhunderts verzweigen konnte — in der vorrevolutionären und vorkantischen Welt — das gründet ihm der neuen Zeit gegenüber bei aller Hingabe an sie doch eine Unabhängig-

keit, die ihn über das Jahrhundert hinausgehoben hat; gleich breit liegen die fruchtbaren Gefilde seines Lebens zu beiden Seiten der großen Epochenscheide verteilt, die uns als der klassische Augenblick der neueren deutschen Geistesgeschichte gilt; so ist dies Leben für das Gedächtnis der Geschichte, und damit im Besitze der Nation, weder dem Aufstieg zu jener Höhe noch dem Abstieg einseitig verbunden; nicht dem Aufstieg, wie etwa das Wirken Klopstocks, Lessings, fast noch Kants, nicht dem Abstieg, wie eben das Hegels; ähnlich etwa dem Leben Luthers wird man auch dem Goetheschen nur gerecht, wenn man es im Zusammenhang einer geistigen Gesamtgeschichte der Nation sieht. Hegel darf, nach seiner nationalgeschichtlichen Bedeutung wenigstens — nicht nach seiner weltgeschichtlichen —, in engerem Rahmen gefaßt werden. Auf allen Gebieten seines Wirkens, nicht etwa auf dem politischen allein, ist im Augenblicke der Befreiung aus dem Kreise des verflossenen Jahrhunderts mit der dauernden persönlichen Stellungnahme zugleich ein Leitgedanke des deutschen neunzehnten Jahrhunderts ausgesprochen; aber in dieser geschichtlichen Größe des Denkers liegt auch seine geschichtliche Schranke und liegt insbesondere nun auch seine Beschränkung diesem neunzehnten Jahrhundert selber gegenüber. Denn wir dürfen und wollen es uns nicht verhehlen und haben im Laufe des Buchs oft genug darauf hingewiesen, daß Hegels Gedanken nicht die ganze Entwicklung des Jahrhunderts geleitet, daß sie ihren Gang vielmehr nur eröffnet haben. Mag das wenige, was uns noch zu sagen bleibt, sichtbar machen, wo die Gedanken des Politikers Hegel hinter den Taten des Jahrhunderts Bismarcks zurückbleiben, und fühlbar, wie auch in diesem seinem Zurückbleiben Notwendigkeit lag, eben die Notwendigkeit seines Hausens in der Brunnenkammer der Zeit.

Nicht eigentlich in Hegels Schule — wir sagten es schon — hat sich der Fortschritt der politischen Ideen des Jahrhunderts vollzogen. Was den Ideen hier geschah, war vielfach mehr die begriffliche Zuspitzung, etwa auch Umkippung, als ihre Weiterentwicklung. Gerade in der eigentlichen Schule kamen die Ideen des Meisters in mehreren Fällen, besonders in dem allerwichtigsten, dem Fall Marx, auf Seitenwege, die erst nach Jahrzehnten wieder der Heerstraße des großen geschichtlichen Lebens zuführten. Währenddem zählten auf dieser Heerstraße gerade die

rüstigsten Wanderer nicht zur Schule, ja wußten sich in mehr oder minder scharfem Gegensatz zu ihr und zum Meister. Hier sei nur an einigen führenden Staatsdenkern der Zeit von 30 bis 70 gezeigt, was — nicht notwendig in begrifflichem Gegensatz, aber in der lebendigen Meinung — ihren Staatsgedanken von dem Hegels schied.

Es ist der Weg, den Friedrich Meinecke gewiesen hat, der Weg von Hegel zu Bismarck. Wir wollen ihn nachgehen. Er führt durch das Jahr 1848/49; Frankfurt und Berlin sind die beiden Durchgangspunkte. Der nationale Liberalismus der erbkaiserlichen Partei, der preußische Konservatismus des Gerlachschen Kreises — aus diesen beiden stieg, sie beide zusammenzwingend, das Bismarcksche Werk empor. Drei große Lehrschriften vom Sein und Wesen des Staats bezeichnen in der Geschichte der deutschen Wissenschaft diese Schritte der nationalen Entwicklung. Dahlmanns Politik bedeutete den zukunftsvollen Versuch einer Erziehung des vormärzlichen Liberalismus zur Reife staatsmännischer Gesinnung, einen Versuch, von dessen Gelingen die Verhandlungen in der Paulskirche trotz allem ein erstes großes Zeugnis für die beiden folgenden Jahrzehnte abgelegt haben; Stahls Rechtsphilosophie führte den Konservatismus Preußens aus vormärzlicher Stille auf den hallenden Kampfplatz des neuen Verfassungslebens, so den christlich-germanischen „Kreis" umbildend zur „kleinen, aber mächtigen Partei", aus der die Bismarcksche Tat ihren Ursprung nehmen konnte; als Herold endlich dieser Tat erschien Treitschke auf dem Plan und zog in seinen Vorlesungen über Politik ihr wissenschaftliches Ergebnis, er ein Schüler und feuriger Anhänger Dahlmanns zunächst, doch im Alter näher hinübergedrängt zur Partei Stahls. Wie sich in den Staatsideen dieser drei Männer die politische Entwicklung des Jahrhunderts spiegelt, so werden sie uns auch das Verhältnis seines Endes zum Anfang, seiner Tat zu seinem Gedanken, erkennen helfen; denn nicht „wie der Blitz aus dem Gewölke kömmt", ist jene aus diesem gesprungen; der Weg der Geschichte war länger und allmählicher, als die Sehnsucht des Dichters ihn träumte.

Der Staat, so erklärte Dahlmann, ist „ursprüngliche", ist „übermächtige, übermenschliche Ordnung"; weit ab weist er jeden Versuch, ihn zum „Geschöpf menschlicher Willkür" herab-

zusetzen. Auf den Gedanken des „sittlichen Reichs" gründet Stahl die Lehre vom Staat, des sittlichen Reichs, das nicht bloß „durch den Willen der einzelnen Glieder" Dasein und Gesetz seines Bestandes hat; bei den Neubegründern der platonischen „Objektivität" in der Staatslehre, bei Schelling und Hegel, vermißt er doch das eine, wodurch der Staat sich ihm erst als „sittliches Reich" darstellt: die „Handhabung gebotener Ordnungen"; und eben hierin begreift er den Staat als sittliches Reich, daß er eine „reale und freie" Macht der Beherrschung ist, „aber auf dem Grunde sittlich verständiger Ordnung"; diesem „aber" entsprechend steht er nicht an, in seiner Herrschaft ein „doppeltes Element" zu finden: „die Obrigkeit oder Staatsgewalt, d. i. die Gewalt, die von Menschen geübt wird, und das Gesetz". Deutlich wird in diesem „und" wie in jenem „aber", was ihn scheidet von Hegels streng einheitlichem Ableiten des Staats als Gesetz aus dem Staat als Gewalt, der sittlichen Ordnung aus dem Begriff des Willens. Statt einer Ableitung gibt Stahl bewußt eine Nebeneinanderstellung, was zwar seine letzte Ursache unverkennbar in der religiösen Grundansicht hat, aber, rein politisch betrachtet, das Daseinshafte des Staats ähnlich mächtig hervortreten läßt wie jene zuvor angeführten Sätze Dahlmanns. Treitschke endlich, der genau genug wußte, daß „der Staat Macht ist und der Welt des Willens angehört", hat sich dennoch mit solchen unmittelbar auf Hegel zurückweisenden Begriffen nicht begnügt; er faßt den Staat als „das rechtlich geeinte Volk", oder wie er es anfangs robuster ausdrückte: „das zu einer Gesamtmacht zusammengefaßte Volksleben"; es fällt in die Augen, wie die zweie, rechtlich einende Macht und daseiendes Volk, zwar nicht in Stahls Sinne als „doppeltes Element" empfunden werden, wie aber doch immerhin der in Recht und Macht wirksame Wille hier, statt bloß an sich selber und seine vernünftige Verwirklichung, gebunden ist an ein Daseiendes, außer ihm Bestehendes, eben das „Volk". Damit wird nun auch deutlich, wohin die Betonung des Daseinshaften und die Ausschaltung des Willens bei Dahlmann wie bei Stahl unbewußt trieb: zur Begründung des Staats nicht schlechthin auf seinen eigenen Willen, sondern auf die außer ihm und vor ihm bestehende Nation. Hier aber erhellt, wo und wie das Jahrhundert über Hegels Staatsgedanken entschlossen hinaus-

gegangen ist und hinausgehen konnte: jene bei Hegel festgehaltene Herleitung des Staats aus dem Willen war der innere Grund, daß seine Staatsidee nicht Idee des nationalen Staats wurde, und daß er selbst zum nationalen Gedanken allenfalls etwa als Geschichtsphilosoph, nicht als Staatsphilosoph ein Verhältnis gewann; der Willensbegriff mußte aus dem Wurzelgeflecht der Staatsidee ausgeschnitten werden, damit sie ihre Knospe dem Licht des nationalen Gedankens öffnen konnte.

Es ist Hegel selbst wohl bewußt gewesen, daß der Begriff des Willens in der Stellung, die er ihm in der Staatslehre gab, ein Erzeugnis des achtzehnten Jahrhunderts, letzthin Rousseaus und der Revolution war. Hier konnten die Schüler mit Recht anknüpfen, wenn sie behaupteten, daß die Staatslehre des Meisters aus dem Metall der Freiheit gegossen sei; wir sahen, wie Hegel gerade durch dieses „liberale“ Element den Anschluß an den nationalen Gedanken verfehlt hat. Von Rousseau und Robespierre war dennoch dieser Willensbegriff weit entfernt; als vernünftiger Wille hatte er kein anderes Geschäft, als sich selber in der Gestalt des zufälligen Einzelwillens aufzuheben im Ganzen des Staats, und zwar als vernünftiger, nicht etwa bloß als allgemeiner Wille; seine Vernünftigkeit erst macht ihn souverän, nicht — Rousseau — seine Souveränität vernünftig. So wurde der Einzelmensch nur hervorgerufen, damit er in den Staat eingehe. Und hier greifen wir nun wieder den Zusammenhang, der Treitschke und Hegel verbindet. Beiden ist der Staat noch ein Ziel. Dorthin führt Hegel den Willen des Einzelnen, dorthin führt Treitschke die Nation. Beide, der Einzelne wie die Nation, können erst in ihm ganz das werden, was sie sind, der Einzelne erst im Staat wahrhaft sittlich, die Nation erst im Staat wirklich Volk; beide, Einzelmensch und Nation, sind so in gewissem Sinne dem Staat zu opfern, dem vergötterten Staat das Eigenrecht des Menschen wie die Ganzheit der Nation; der furchtbare Schnitt von 1866 geschah in diesem Geiste und wurde — was hier vor allem in Betracht kommt — in diesem Geiste ertragen. Nur eine Zeit, welcher der Mensch, nachdem er ihr so lange „das eigentliche Studium“ gewesen, endlich bekannt und selbstverständlich dünkte, konnte ihn so rücksichtslos dem fernen Ziel eines zu schaffenden Staats unterwerfen; erst nachdem durch die Arbeit der Romantiker das Volk eine ge-

läufige Größe geworden war, konnte man so beinahe gewissenlos unbekümmert den einheitlichen Bestand dieses Volks preisgeben für das Eine was not tat, den Staat.

So ist es aber gekommen, daß der Staat, den Bismarck schuf, nicht bloß ein Mehr gegen den Staat, den Hegel dachte, geworden ist, sowenig wie er bloße Erfüllung wurde. In der nationalen Grundlage hatte das neue Reich etwas, was dem Hegelschen Staatsideal, das am Ende befriedigt in den Hafen des preußischen Partikularstaats einfuhr, fremd oder wenigstens nicht notwendig war. Aber weil dem neuen Reich diese nationale Grundlage zwar Lebensbedingung war, es seine Lebenskraft jedoch nach geschichtlicher Fügung erkaufen mußte mit einer Zerstörung der Ganzheit eben dieser nationalen Grundlage, konnten allmählich schon vor dem Krieg wieder Stimmen laut werden, die in Bismarcks Tat nicht schlechthin die Erfüllung der deutschen Sehnsucht erkennen wollten; die Trennung von Staat und Nation schien ihnen ein Anzeichen jener andren Trennung, die empfindliche Geister schon unmittelbar nach 1870 mit Angst gespürt hatten: der Trennung von Staat und Kultur. Die harte Notwendigkeit der äußeren Geschichte hatte es gehindert, daß der Staat dem Deutschen mit innerer Notwendigkeit aus dem Leben der Nation hervorwuchs; wieder wie einst fand der Mensch in diesem Staat nicht mehr recht Raum. Und da klangen vom Anfang des Jahrhunderts her, verwandt und fremd, die Stimmen derer, die den deutschen Staat herbeizusehnen suchten; und ihre Sehnsucht erschien wohl nun dem Geschlecht vor 1914 vertrauter als die Erfüllung, die es umgab. Dieser Staat, den um das Jahr 1800 herum die um 1770 Geborenen, irre geworden am Ich, mit so leidenschaftlichem Glauben ins Dasein zu beschwören suchten — dieser Staat trug gerade in dem, worin er Abbild jener gläubigen Sehnsucht war, die Züge nicht eines Staates, sondern einer Nation. Vielleicht eben weil der Mensch so ausschließlich als einsamer Mensch um seiner einsamen Sehnsucht willen nach dem Staate rief und ihm das Bild der Nation gar nicht als eine selbständige Macht galt gegenüber diesem persönlichen Sehnen und Suchen: vielleicht gerade deshalb konnte ihm der Staat zeitweise nun selbst das Gesicht der nationalen Gesittungsgemeinschaft annehmen, die doch auch nach Bismarcks Tat nur Hoffnung blieb. Vielleicht auch, daß deshalb, wer

damals ganz innig am Herzen dieser Hoffnung ruhte, die politische Form der Erfüllung, wie sie durch Bismarck geschah, nicht ahnen konnte. So mag deshalb Hegel nie dahin gelangt sein, der Nation ihr unbedingtes eigenes Recht zu gewähren: zu stark empfand er im Staate selbst, auch dem nicht nationalen, die restlose Erfüllung dessen, was der Einzelne ersehnen konnte, und die Befriedigung seines Willens — zu sehr, als daß er der Nation noch eine eigene Stellung, die des notwendigen Inhalts des Staatskörpers, zuerkennen mochte. Erst Spätere, die in ihrer Staatsherleitung den Willen des Einzelnen schon als gedanklichen Ausgangspunkt verleugneten, haben dann Platz für die Nation auch im Staatsideal geschaffen, Hegel noch nicht.

In jenen Jahren des ausgehenden Jahrhunderts, da ihm in Hölderlins Nähe die neue Staatsidee erwuchs, liegen so auch die Ursachen, welche der geschichtlichen Wirkung und Tragweite dieser Staatsidee schon im Jahrhundert ihrer Entstehung Grenzen zogen. Die geistige Geschichte des neuen Reichs nahm hier wohl ihren Anfang, doch sie wandte sich von diesen Anfängen ab. Als dem Traum 1871 die erste große geschichtliche Erfüllung wurde, als „aus Gedanken die Tat" sprang, da kam sie nicht so wie der Dichter gehofft hatte, nicht so „geistig und reif"; wohl erschien und offenbarte sich da mächtig der erhoffte „schöpferische Genius", aber es war noch nicht der Genius des „Volks"; es ward noch nicht erfüllt, was den schwäbischen Jünglingen zugleich und eng verbunden mit diesem Erscheinen des Genius träumte: wie

> unsere Städte nun
> hell und offen und wach, reineren Feuers voll,
> und die Berge des deutschen
> Landes Berge der Musen sind,
>
> Wie die herrlichen einst, Pindus und Helikon
> und Parnassos, und rings unter des Vaterlands
> goldnem Himmel die freie,
> klare, geistige Freude glänzt.

Dieser Traum blieb schon auf dem Weg vom Untergang des alten zur Gründung des neuen Reichs — von Hegel zu Bismarck — unerfüllt. Als dies Buch begonnen wurde, konnte er gleichwohl ein Wahrtraum scheinen, einer von jenen, die

gerade als Träume lebendig bleiben, um einst noch zu werden, was Träume werden können: Geschichte schaffende Macht. Heute, da das Buch herauskommt, im hundertundfünfzigsten Jahre nach Hegels Geburt, im hundertsten seit dem Erscheinen der Rechtsphilosophie, scheint jener Traum unwiderbringlich sich aufzulösen in den Schaum der Wellen, die alles Leben überfluten. Wenn der Bau einer Welt zusammenkracht, werden auch die Gedanken, die ihn erdachten, werden auch die Träume, die ihn durchwebten, unter dem Einsturz begraben. Was eine fernere Zukunft bringt, ob Neues, Ungeahntes, ob Erneuerung des Verlorenen, — wer dürfte sich vermessen, das vorauszusagen. Nur ein Schimmer von Hoffnung fällt heute aus dem einst kaum beachteten Schluß der Hölderlinstrophen, deren Eingang wir in vergangenen besseren Tagen zum Leitspruch der Darstellung wählten, in das Dunkel, das uns umgibt. Ein Schimmer nur, — doch dem Gefangenen im Kerker bleibt es unverwehrt, den Blick auf ihn zu heften:

Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?

Anmerkungen zum zweiten Band.

Abkürzungen: siehe Band I S. 222.

Seite

Blätter, den ich zwar meinerseits von Herzen wünsche, der aber bei dem Correspondenten den Proprietärs und bei der Ober-Postamts-Zeitung dem Ärario sehr empfindlich fallen würde, offenbar entgegen". „Tracasserien": Brief an Niethammer vom 8. VII. 07. Bayern und die österreichische Erhebung: Montgelas' Memoiren in „Histor.-polit. Blätter" 83, 188 10

Hegels Zeitung am 19. August: über die folgende Affäre sind wir nur durch Briefe an Niethammer vom 15. IX. und 1. X. unterrichtet. In den Akten (Staatsarchiv und Kreisarchiv München und Kreisarchiv Bamberg) habe ich nichts gefunden.

Am 1. XI. 08: Staatsarchiv, Kasten grün 65/1, Blatt 33. Der ursächliche Zusammenhang mit der Bamberger Zeitung vom 26. X. scheint dadurch widerlegt zu werden, daß der darauf bezügliche Münchener Rüffel an den Generalkommissar des Mainkreises Freiherrn v. Stengel (Abschrift im Staatsarchiv Kasten grün 65/1 Blatt 34, Original im Münchener Kreisarchiv M. A. 1083 Blatt 45) das Datum des 2. XI. trägt. Aber der Text dieses Reskripts bezeichnet die Verordnung vom 1. XI. als „heute erlassen"; ferner trägt das Münchener Konzept der Verordnung vom 1. XI. den Vermerk „Expediert 4/11", wie denn auch nach Stengels Angabe sowohl die Verordnung wie das Reskript ihm erst am 7. XI. zugekommen sind (Stengel an das Ministerium 11. XI. 08, Kasten grün 65/1, Blatt 40); und vor allem zeigt die an Stengel gegangene Ausfertigung der Verordnung vom 1. XI. (kgl. Kreisarchiv Bamberg, Acta der K. Gen. Comm. am Rezatkreis, Die Zensur der Zeitungen betreffend, 1808, 154/1), daß das „1." des Datums über ein ursprüngliches „3." übergemalt ist, wozu der Poststempel „R 4. München, 4. Nov. 1808" und der Vermerk „Praes. 6/11. 808" (abweichend von Stengels erwähnter Angabe!) stimmen. Die Verordnung scheint also vordatiert zu sein, möglicherweise geradezu in der Absicht, ihre Verursachtheit durch einen einzelnen Vorfall zu verschleiern. Möglich ist aber natürlich doch auch, daß die Verordnung wirklich vom 1ten stammt und bloß die Ausfertigung sich verzögerte 11

Rechtfertigungsschreiben vom 9. XI. Staatsarchiv Kasten grün 65/1, Blatt 41, „präs. 10/11 8" (ganz eigenhändig) Bamberg d. 9. Nov. 1809 [sic!] Des Zeitungsredakteurs Professor Hegel Erklärung den Artikel in n. 300 der Bamberger Zeitung betreffend (gerichtet an:) Königliches General-Commissariat. (Unterschrift:) Georg Wilhelm Friderich [sic] Hegel . . 12 f.

am 27. I. 09: Kreisarchiv München M. A. 991/242, Blatt 51 13

Beschwerde des Fürsten Hatzfeld. Kreisarchiv München M. A. 1083, Blatt 47, Berlin 24. I. 08. Rechberg an Montgelas; der inkriminierte Satz in Nr. 338 der Zeitung; der Correspondent war „Capitaine Baron von Sellentin (M. A. 1083, Bl. 58); Ministerium an Stengel M. A. 1083, Bl. 54. Aufhebung der Zeitung: Kreisarchiv München M. A. 1083, Blatt 55 (an Stengel) und 56 (an Otto). — An Niethammer 18. IV. 11 und Niethammers Antwort vom 5. V., die Stelle über Amt und Ehe im Brief an Niethammer vom 10. X. 11 14

Seite

Stadtkommissar: K. Kreisarchiv München. Ministerial-Registraturen 667/2. Die Polizeyverhältnisse in den Städten Nürnberg .... Nürnberg 20. II. 10 (32 Blatt). Straßen 16, Häuser 17, Stiftungen 5 f., Zunftwesen 13, Nachtwächter 3, höhere Schulen 14. Hegels eigene Ansicht etwa im Brief an Niethammer vom 7. V. 09. 15

drohende Auflösung: K. Kreisarchiv München. Ministerial-Registraturen 674/11. Nürnberg 15. I. 11. Polizeybericht über das letzte Quartal des Jahres 1810; die darin erwähnte besondere Eingabe wegen Erhaltung des Gymnasiums lag nicht bei den Akten. Zeugnis der Behörde: K. Kreisarchiv München, M. A. 991/242. (Hegels Personalakt; die angeführte Stelle aus der Befürwortung seines Entlassungsgesuchs, worin des „p. Hegel Abgehen von hier" bedauert wird.) 16

Die Fruchtbarmachung der von Rosenkranz im XVIII. Band der Werke veröffentlichten Propädeutik für die Zwecke des vorliegenden Buches wird möglich durch das im XVII. Band der Werke, S. 333 ff., abgedruckte amtliche Schreiben Hegels an Niethammer vom 23. X. 12. S. 336 heißt es da bezüglich der „Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre", die für die Unterstufe vorgeschrieben waren: „Ich .. weiß nicht anders als mit dem Rechte, der einfachsten und abstraktesten Folge der Freiheit, anzufangen, alsdann zur Moral fortzugehen und von da zur Religion, als der höchsten Stufe, fortzuschreiten" und S. 340 erklärt er die Lehre vom Geiste in der für die Oberstufe vorgesehenen Enzyklopädie „bei näherer Betrachtung für überflüssig", weil sie „1. in der Psychologie, 2. in der Rechts-, Pflichten- und Religionslehre" schon auf den unteren Stufen „dagewesen" sei. Er sucht dadurch für seine Primaner an Stelle der vorgeschriebenen Enzyklopädie die Ästhetik in den Lehrplan zu bringen. Wir aber sehen hier sowohl aus der zu zweit angeführten Stelle wie aus der von pädagogischen Rücksichten nicht beschwerten Selbstverständlichkeit, mit der er auch Niethammer gegenüber das Recht, in ganz ähnlicher Wendung wie in der erhaltenen „Rechts-, Pflichten- und Religionslehre", unterhalb der Moral und die Sittlichkeit im (früheren und) späteren Sinne überhaupt nirgends besonders anordnet, daß Hegel 1812 die Philosophie des Geistes in den Grundzügen sich nicht anders disponiert gedacht hat, als er sie in der uns erhaltenen Propädeutik für die Unterstufe ausgeführt hat. Die von Rosenkranz im XVIII. Band der Werke veröffentlichte Enzyklopädie, die sich durchaus als eine Vorstufe der 1817er Enzyklopädie erweist, wird also nicht vor 1813 anzusetzen sein, während die „Rechts-, Pflichten- und Religionslehre", wie schon aus ihrem im Text dargestellten Verhältnis zu den Ansätzen der 1805er Enzyklopädie und zur Phänomenologie hervorgeht, uns die bis mindestens Ende 1812 in Kraft stehende Systematik überliefert. . . . . 16—21

Es liegt nun ..: Rechtslehre § 53 ff., 32—34 . . . . 17 f.

Anders als noch ..: Rechtslehre § 23 f. — Briefe I 320 ff. . . . . 18 f.

Der wesentlich ..: Rechtslehre § 25—31 . . . . 19 f.

Jene Seite ..: Rechtslehre § 53 f. . . . . 20 f.

Schulansprachen: Ww. XVI . . . . 21 f.

Seite

Es stimmt dazu..: an Zellmann 23. I. 07, an Niethammer 7. V. 09, an Schelling 3. I. 07, an Zellmann 23. I. 07, an Niethammer 10. X. 16, 13. X. 07 — 22 ff.

Brief an Schelling: hierdurch erklärt sich das vielleicht erst 1806 oder noch später an den Rand zu ms V, 113a skizzierte Sätzchen über die nunmehr „als Volk verschwundenen“ „Teutschen“ und ihren „nordischen Eigensinn“: „Prinzip der absoluten Einzelheit in die Welt gebracht — das Dasein des Begriffs der christlichen Religion“, wohinein verbessert: „Dasein des Gedankens im Süden“. Vaticinatio ex eventu: eine weitere Gegeninstanz gegen diesen Verdacht ist folgende Stelle aus der Selbstbiographie Schuberths, der in Nürnberg mit Hegel umging (es ist von der Zeit um 1809 die Rede): „obwohl sich in seinen Urteilen über die damaligen Verhältnisse der deutschen Landesteile und der anderen europäischen Mächte zu Frankreich eine so klare und sichere Kenntnis der eigentlichen Stellung und Lage der Dinge verriet, daß wir ihm, wenn auch nicht sogleich, doch in der mehr folgenden Zeit Recht geben mußten“ 23

Wenn ihm auch..: an Niethammer 29. VIII und 13. X., 23. VIII. 07, 11. II. 08, 29. VIII. 07, November 07, 22. I. 08, November 07 . . . . 24 ff.

Aber bei alledem..: an Knebel in „v. Knebels lit. Nachlaß“, an Niethammer 20. VIII., 22. I. 08, 28. X. 08 . . . . 26 f.

Aber die Geschichte ..: an Niethammer 21. V., 23. XII. 13, an Paulus 18. IV. 14, an Niethammer 21. V., 23. XII. 13, Ostern 14. Gleich Goethe: bei Treitschke, Deutsche Geschichte II[1], 36: „unartige Freiwillige“, „Kosaken, Kroaten, Kassuben und Samländer, braune und andere Husaren“ . . . . 27 f.

Es sah nun ..: an Niethammer 6. I. 14, an Paulus 9. X. 14, an Niethammer 21. II. 15, 29. XII. 14 30

Wenn etwas ..: Niethammer an Hegel 16. VI. 16, Hegels Antwort vom 5. VII. 16. Vgl. Lenz, Gesch. d. Universität Berlin II 1, 200 . . . . . 31 f.

Das Bereitsein ..: WW. XIII 3 ff. . . . . 32 f.

Hegel hatte ..: an Niethammer 29. VIII. 07, November 07, 28. XII. 11 (vgl. auch Niethammer 21. VI. 12), 19. IV. 17 . . . . 36 ff.

geriet er mit Paulus aneinander: vgl. Hegel an Niethammer 19. IV. 17 und folgende Stücke des auf der Heidelberger Universitätsbibliothek aufbewahrten Paulusschen Nachlasses: Wilken an Paulus 21. I. 17; Thibaut an Paulus (ohne Datum, beginnt: „Durch Herrn G.K.R. Paulus besonders aufgefordert . .“); Hegel, Wilken, Thibaut gemeinsam an Paulus 29. I. 17 (von Hegels Hand und wohl auch von ihm aufgesetzt); Hegel an Paulus 19. I. (17) (liegt in dem Umschlag „Unbestimmtes“, unterschrieben: „Ihr Hgl 19/1.“) — Der Paulussche Nachlaß enthält von ungedruckten Briefen Hegels noch die vom 20. VII., 22. VIII., 13. IX., 13. X. 1816 . . . 37

von befreundeter wie von gegnerischer Seite: Niethammer 27. XII. 17, Schlußsatz; „Freymütige Widerlegung der in den Heidelberger Jahrbüchern im November und Dezember 1817 erschienen Beurteilung der Württembergischen Stände-Verhandlungen. Frankfurt a. M. bei Ferd. Boselli 1818“ (im folgenden zitiert als „Widerlegung“. Verfasser war Chr. Jak. (38)

Seite

unterstreicht die Rechtsverwahrung: er sperrt: „was nicht der Fall sei" (Ww. VII, 268) 53

Adelskammer: Ww. VII, 166. — Man könnte allerdings auch argwöhnen, daß der Heidelberger Professor hier so zurückhaltend gewesen sei, um die Abneigung des badischen Beamtentums gegen eine Adelskammer zu schonen. — Ein Anklang an das, was nach Wangenheim-Eschenmayer die Bestimmung einer Aristokratie im Staat ist, bei Hegel, Ww. VII, 262 54

„zweite Periode": schon die „Bemerkungen" folgern aus dieser Beschränkung auf das Jahr 1816, daß Hegel im Gegensatz zu den „andern Gegnern der Stände" „wenigstens sich nicht, um irgend einen Zweck zu erreichen, zum Ritter an ihnen schlagen will" (43) und er „wenigstens nicht um seines eigenen Vorteils willen geschrieben hat" (44) (Hinweis auf einen Gegensatz Hegels zur jetzigen Regierungspolitik auch S. 32). 54

Eine ganz . .: Widerlegung 10, Ww. VII, 281, Widerlegung 64 (viel feiner die „Bemerkungen" 33), 73 (vielleicht das früheste Auftreten der bekannten Geschichte), 70 (vgl. „Bemerkungen" 25 und 48) . . . . . . 55 f.

Hegels Aufsatz . .: List, der Kampf ums gute alte Recht 102 f., 118, 107, 124, 128, 159, Ww. VII, 276 f. 57—60

ein Blatt: der „württembergische Volksfreund", nicht zu verwechseln mit dem von List a. a. O. 123 behandelten „Volksfreund aus Schwaben", obwohl der gleichen Richtung dienend 58

Nur ein . .: an Niethammer 31. I. 18, Ww. VII, 172 . . . . 60 ff.

Gesamturteil über Preußen: statt Vieler etwa Arndt, Geist der Zeit. — Hegels Urteile: vgl. Bd. I, S. 111, 121 f., an Niethammer 13. X. 06; Bd. II, S. 21 ff. Heidelberger Jahrbücher: 1817, Nr. 56 . . . . . 62 ff.

Auch Hegel . .: vgl. Bd. I, S. 121 f., 125 ff., Bd. II, 5, 22 ff., 27 ff., 30 f. 64 ff.

Breiter zunächst: Ww. VI, S. XXXV f., XIII, 4, VI, S. XXXII. „auf Intelligenz gegründet": im Manuskript der Heidelberger Rede (kgl. Bibl. Berlin) Randzusatz. „eins der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst": vgl. Gneisenaus bekanntes Wort vom dreifachen Primat. „im Gemüte": so interpungiere ich Ww. VI, XXXVI: „Tyrannei und um Freiheit — im Gemüte seinen höheren Anfang genommen". . 66 ff.

Vgl. M. Lenz, Geschichte der Universität Berlin II, 1 . . . . 68—75

Raumer an Hegel 7. VIII. 16. Savigny und Fries: vgl. Bd. I, zu S. 22 bis 25 68

„Mut des Erkennens": Antrittsrede, Schluß. Goethe und das Wort vom Mittelpunkt: „Geistesepochen" in „Kunst und Altertum" 1817: Anstatt verständig zu belehren und ruhig einzuwirken, streut man willkürlich Samen und Unkraut zugleich nach allen Seiten; kein Mittelpunkt, auf den hingeschaut werde, ist mehr gegeben, jeder einzelne tritt als Führer und Lehrer hervor und gibt seine vollkommene Torheit für ein vollendetes Ganze." — Brief an Hegel 7. X. 20. Clausewitz: vgl. Creuzinger, Hegels Einfluß auf Clausewitz (dazu aber Rothfels, Clausewitz, Anm. 58). Kühle Beobachterin: Adelheid Zunz 19. XI. 31 an Isler (im Besitz von Prof. R. Ehrenberg-Rostock) 69

Seite

Stellung der Universitäten: vgl. etwa Schelling an Cousin 28. I. 19 (Schellings Leben in Briefen II, 426), Schleiermacher an Arndt 14. III. 18 (Lenz, G. d. Univ. Berlin, Urkundenb. 410) 73

Hegel und Fries bei Hegels Heidelberger Ruf, vgl. Hegel an Paulus 2. V. 16: „Machen Sie ... Herrn Fries mein Gegen-Kompliment auf die, die er mir durch Seebeck machen ließ; er möchte sie ebensogut aufnehmen als ich seinen Gruß" 74

Schmalzgesell'nschaft: an Daub 9. IV. 21 75

Nach einer ..: Ww. VI, 5, 7—13. . . . . 75 ff.

Die Stelle über Platons Staat ist als Ausgangspunkt für das Verständnis des Doppelsatzes vom Vernünftigen und Wirklichen bisher nur von G. Lasson in seiner Ausgabe der Rechtsphilosophie erkannt worden. Daraus, daß sie zumeist übersehen worden ist — Treitschke z. B., der in seinem auf der Leipziger Stadtbibliothek aufbewahrten Handexemplar diesen Teil der Vorrede mit fortlaufenden Randstrichen versieht, läßt gerade die beiden Sätze „Im Verlaufe der folgenden Abhandlung ..." und „Dadurch aber hat er ..." unangestrichen! — erklärt sich das allgemeine Mißverständnis jenes Doppelsatzes, das seinen drastischen Ausdruck in der Tatsache findet, daß man ihn fast stets in umgedrehter Reihenfolge und, wenn er abgekürzt angeführt werden soll, als „was wirklich ist, das ist vernünftig" bzw. als „Hegels Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen" angeführt findet. Zu den seltenen Ausnahmen gehört vor allem Hegel selbst, der in seiner Selbstinterpretation von 1827 (2. Auflage der Enzyklopädie, Einleitung § 6) sowohl durch die Äußerlichkeit des Sperrdruckes wie vor allem sachlich die „Wirklichkeit des Vernünftigen" in den Vordergrund rückt (vgl. auch § 360 der Rechtsphilosophie selbst).

Die im Text gegebene Interpretation, zu der etwa noch Enzyklopädie[2] § 552, 563 hinzuzuziehen wären, stimmt freilich auch mit G. Lasson, dessen im Hegel-Archiv gegebener Deutung der „Rose im Kreuze der Gegenwart" ich übrigens S. 81 folge, nicht ganz überein . . . . . 77—81

Weil die Philosophie ..: Ww. VI, 13 f. . . . . 77 ff.

Kehren wir ..: Ww. VI, 14 ff. . . . . 80 f.

„Vereinigung ..": vgl. Bd. I, S. 99 f. Zu erkennen ..: vgl. Bd. I, S. 92—98. Ww. VI, 17 82

Abwendung von den Alten: Hayms (377 f.) Zweifel an dem Ernst und der Wahrheit dieser Abwendung schien schon dem jungen Treitschke, der das Buch wohl 1858 las, nicht recht begründet. Zu Hayms Satz: „Er erhebt sich über die antike Ansicht nur, um unmittelbar wieder in sie zurückzusinken" setzt er in seinem Exemplar (Leipziger Stadtbibliothek) an den Rand ein Fragezeichen. Leibniz: die bekannte Erklärung des Organismus als einer Maschine, deren kleinste Teile wiederum Maschinen sind (z. B. Monadologie § 64) 85

Fichte, Naturrecht II (1797) § 17 (Vom Staatsbürgervertrage) Corollarium. Kasten oder Berufsstände? nach der ganzen Stimmung des 1802er Staatsbildes, sowie nach seiner durchgängigen Abhängigkeit vom ancien (86)

Seite

régime ist das erstere wahrscheinlich. Überschrift des Abschnitts: ms V, 116a „die niederen Stände und Gesinnungen" (gegen Mollat, System der Sittlichkeit 61). „über den Stand hinaus": ms V, 122a. 86

freie Berufswahl: z. B. Rechtsphilosophie § 124. bürgerliche Gesellschaft modern: Rechtsphilos. § 182 Zusatz; vgl. schon die Geschichtskonstruktion der Phänomenologie. „Wille, der Intelligenz ist" und Einzelseele: Platons Staat, so formuliert Hegel ms V, 115a, „ist nicht ausführbar, weil er des Prinzips der absoluten Einzelheit entbehrte" . 87

staatliche Besonderung von Religion und Wissenschaft: wenn nicht etwa an ständische Besonderung gedacht sein sollte 88

Staat irgendwie Ort der Versöhnung: für das 1804er System und seine Umbildung ist das Wie infolge der fragmentarischen Überlieferung nicht deutlich 89

Zusammenhang der Systemteile 1805: Hauptstelle ms V, 120 b. „. . . — Als Intelligenz hat das Seiende die Gestalt eines andern — als Willen seiner selbst — Anerkanntsein ist das geistige Element; aber noch unbestimmt in sich, und daher erfüllt mit mannichfachem Inhalt — das Gewalthabende Gesetz ist die Bewegung dieses Inhaltes — oder das Allgemeine sich anschauend als Vermittlung — die Constitution ist seine Erzeugung des Inhalts aus sich selbst, er konstituiert sich selbst, aber in der Form des Gegenstandes, — er macht sich zum Inhalte, und als Regierung ist er der seiner selbst gewisse Geist, der es weiß, daß dies sein Inhalt ist, er die Macht darüber, geistiger Inhalt. Er hat also itzt diesen Inhalt als solchen sich selbst wissenden zu erzeugen.

So ist er unmittelbar die Kunst . . ." 90

Kraft des „Daseins": ms V, 107b. „Gesellschaft": 107b. dritter Abschnitt des Mittelteils: von 110b ab. Nach Vorgang des Hefts von 1804: vorbereitet durch den Begriff „im Volk" von 1803 (Naturrechtsaufsatz) und 1804 (Grundfassung des Hefts) 91

Geschichte 1805: ms V, 126a 93

Regierung und Staat die „List": ms V, 115a, 119b 95

„Besitz", „Arbeit", „Unterschied der Individuen": ms V 100a 96

Wirtschaft in der Nürnberger Enzyklopädie: § 197 und 198 97

„Vollendung des objektiven Geistes": Enzyklopädie § 430 98

„Stand der Einzelheit": Enzyklopädie (1817) § 433 101

Sittlichkeit, Gesetz, Überzeugung: vgl. Rechtsphilosophie § 141: Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des ansichseienden Rechts 102

Hegel und die Rechtsgeschichte: Allzuviel scheint er sich überhaupt nicht um die rechtsgeschichtliche Literatur gekümmert zu haben. Die Art, wie er mit Hugos kurzen Lehrbuchparagraphen und etwa noch mit den Definitionen des zopfigen Heineccius wuchert, spricht nicht für viel weitergehende Literaturkenntnisse. Daß für das deutsche Recht z. B. Jakob Grimms grundlegende Erkenntnisse seines formalistisch-anschaulichen Wesens nicht in Hegels Gesichtskreis gekommen sind, möchte ich fast mit Sicherheit aus dem Stillschweigen des § 217 schließen 104

Seite

Nun darf man ..: § 40, 3 . . . . 104 f.

Gegen Savignys Schrift von 1814: § 211 (dazu auch das § 215 dem von Savigny herabgesetzten Allgemeinen Landrecht gespendete Lob). — Der im Text weggelassene Zwischensatz — „da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen" — zeigt Hegel dem oberflächlichen Betrachter in größerer Savignynähe, als er selbst zugeben möchte. Persönlicher Antagonismus wäre damals zwischen beiden nicht stark genug gewesen, um absichtliche Verschleierung einer Verwandtschaft des Standpunkts hervorzurufen. Man muß zur Erklärung zurückgehen auf die verschiedene Ansicht von der Bedeutung des „Volksgeists". Für Savigny darf das Gesetz nicht „gemacht" werden, weil das dem Volksgeist vorgreifen hieße, der sich, wenn man ihn nur in Ruhe läßt, seine Gesetze schon selber schaffen wird. Hegel kennt keinen Volksgeist, der ohne Gesetze da wäre; denn sie bilden eine notwendige Komponente, ohne die es ihn gar nicht gäbe; und darum weiß Hegel eine „gebildete Nation" als solche von vornherein im Besitz von, wenn auch ungeschriebenen, Gesetzen . 105 f.

Verfasser der „Lehre vom Besitz": Es ist nicht gesagt, daß Hegel seine Besitztheorie bewußt gegen Savigny richtete, was allerdings sein Schüler Gans (System des römischen Civilrechts, 1827, S. 202 ff.) dann später tat. Hegels handschriftliche Zusätze (Handexemplar, kgl. Bibl. Berlin) zeigen keine Bezugnahme auf Savignys Schrift, und bei der wohl nicht allzu großen juristischen Belesenheit Hegels wäre das wohl der Fall, wenn ihm Savignys Schrift bekannt gewesen wäre. Möglich ist es natürlich doch . 106

Hegel faßte ..: § 40, 29, 36 . . . . 106 f.

Kant und Rousseau: daher bei Kant der merkwürdige, mit seiner Kritik gar nicht vereinbare, geschichtsphilosophische Glaube an die Natur, die es schon wohl machen wird. Leibniz und Rousseau stand dieser Glaube an, Hegel und Schelling — denn sie gingen, methodisch-dialektisch oder mystisch-prinzipiell, von der Gleichung Denken-Sein aus — ebenfalls. Fichte aber und Kant fehlte die Berechtigung zu solchem Glauben. . . 107

Da Hegel ..: § 45, 40. — 1817 war der Personbegriff noch nicht „gegen die Realität negativ", und daher war damals noch die überkommene Einteilung in Personen- und Sachenrecht möglich gewesen . . . . . . 107 f.

So hatte Savigny ..: § 62. Geschichtsphilosophie (hrsg. v. Brunstädt) 389. Treitschke, Deutsche Geschichte II, Beilage IV . . . . 108—111

Erschöpft sind ..: § 46, 49. Charakteristisch die Stelle (§ 46), wo er selbst zugibt, die Gütergemeinschaft könne sich hier „der Gesinnung leicht darbieten". mehr als Recht und Rechtswille: Interessant ist in dieser Beziehung der Zusatz zu § 37, der sich wie eine Verwahrung gegen Iherings „Kampf ums Recht" liest; gleichwohl würde man die Stelle nicht in diesem Sinn zitieren dürfen. Denn Iherings Rechtsbegriff ist ein ganz anderer als der bewußt privatrechtliche, gegen den sich Hegels Geringschätzung kehrt . . . . 111 f.

Seite

Daß hier dem Text für die preußischen Verhältnisse durchweg Treitschkes Deutsche Geschichte zugrunde liegt, braucht kaum gesagt zu werden . . . . . . 161—169

vgl. Meinecke, Boyen II, 169 . . . . 161 f.

Gymnasialrede 1811: Ww. XVI, 151 162

vorhegelisch: vgl. Popes bekannten Vers „on forms of governement . .“. 165

unbedingt Ständeversammlung: Auch die Enzyklopädie von 1827 sowie die im September 1830 abgeschlossene dritte Auflage schwächen nichts ab. Vgl. auch die vor der Rechtsphilosophie anzusetzenden — in denen zu S. 272 steht das Datum 17/3 19 — Bemerkungen in dem durchschossenen Handexemplar der 1817er Enzyklopädie (hrsg. von Lasson, Hegel-Archiv) zu S. 274: „Recht . ., Gemeindeverfassungen . ., Landstände, eins so notwendig als das andre“ 166

„Parteisucht . .“ § 302. Reichsstände: es könnte höchstens auffallen, daß er diesen, ihm geläufigen, Ausdruck vermeidet 167

Zu einer . .: § 181, 322 . . . . 168 f.

bis zurück zum Recht: weiter aber nicht. Im subjektiven Geist z. B. ist die Wirklichkeit der nächsthöheren Sphäre nicht die Voraussetzung für die Wahrheit der nächstniedrigeren; sondern hier herrscht die Parallelität der natürlichen und der begrifflichen Entwicklung, die für die Philosophie des objektiven Geistes von Hegel (vgl. Zusatz zu § 182) geradezu geleugnet wird 172

Er versucht . .: § 330 f., 338, 332 . . . . 173 f.

Da das . .: § 340 174

Die Weltgeschichte . .: § 345—348 176

Weil die . .: § 342 f., 345, 348, 79, 93, 102, 118, 218, 349 . . . . 176 f.

„Gang Gottes in der Welt“: Zusatz zu § 258 178

Weltgeist: natürlich nicht — wie vorgekommen ist — zu verwechseln mit „Weltseele“, der Bezeichnung für Napoleon in der bekannten Briefstelle; Geist und Seele ist zweierlei. „Weltgeist“ und „absoluter Geist“: vgl. die scharfe und klare Scheidung in Enzyklopädie (1827) § 552 . . . 180

Einleitung des geschichtsphilosophischen Kollegs: hrsg. von Lasson. Dazu Rechtsph. § 341 181

Gegensätzlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie: schon öfters gesehen, neuerdings im Sinne einer Propaganda für Lamprechtsche Methodologie gründlich falsch gedeutet von Dittmann, Volksgeist bei Hegel 183

Darauf beruht . .: § 270, § 360, Ww. XI², 245—251 und XII², 340 ff. . 184—188

Eheschließung l. c. § 165. — A. LR. II, 1, § 136. — Bayern: Edikt vom 8. IX. 08, § 18. — Rheinlande: Verordnung vom 25. VIII. (6. IX.) 14. — Tendenzen der preußischen Regierung: vgl. Treitschke, Deutsche Gesch. II, 411 186

Der Revolutionär: § 257, 219. Hallers „demokratische“ Antezedentien: Hartmann, Gallerie berühmter Schweizer: »Spitzname ‚Demokrat‘« . . . . 189 ff.

Seite

Der das ..: Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie (1847) 471, 560 f., 453, 458, 456, 469, 456 f., 474, 470. — schon gelockerte Fesseln: vgl. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (1. Aufl.) 226 ff. . . . . . . 191 f.

durch Schellings Vermittlung: denn auch Savigny, den Stahl nennt, wird wohl, wie im Text oben behandelt, von Schellings „Vorlesungen über das akademische Studium" beeinflußt sein 192

Wenn Hegel ..: § 258 193

Ganz ähnlich ..: Stahl, Gesch. d. Rechtsphilos. (1847) 432, 481 . . . . . . 193 ff.

Dienst im Kleinstaat bloße „private Moralität": Manuskript der Einleitung zur Geschichtsphilosophie, hrsg. Lasson 197

Haym 1857: er erkannte darin nicht den Ausfluß der Theorie vom Staat als Macht, sondern — echt doktrinär — der persönlichen Resignation. Révue des deux mondes: Januarheft 1871 (E. Beaussère); der Hinweis darauf in dem Hegelbuch des Franzosen P. Rocques 198

Treitschkes Handexemplar: Leipziger Stadtbibliothek 199

Karl Marx ..: J. Plenge, Marx und Hegel. Stahl, G. d. Rechtsphil. (1847), 323 f.. . . . . 200 f.

nordische Dichterin: Selma Lagerlöf, die Wunder des Antichrist 204

Lenz, Geschichte der Universität Berlin II, 1 . . . . 205—210

Und wie ..: von Creuzer 8. VI. 23; an Duboc 30. VII. 22, an Hinrichs 4. IV. 22, 13. VIII. 22; an Creuzer, Sommer 21; an Göschel 13. XII. 30 . . . . 208 ff.

Im März 26 ..: an Cousin 5. IV. 26; von Seber 9. VI. 26; an die Frau 7. X. 27, 12. X. 27; von Niethammer Herbst 27; von Carové 8. IV. 28; an Fr. Förster 22. VI. 30; von Günther 31. VII. 30; auch die mündliche Äußerung zu Cousin im Herbst 27 (Briefe von und an H. II, 388) . . . . 212 f.

Enzyklopädie 1817 § 563 . . . . 213—216

Die Feier ..: Ww. XVII, 318 f., 319 f., 320, 323 f., 324, 321 f., 324, 328 f.. 216 ff.

Er hatte ..: 18. VIII. 25, 3. III. 28, 7. IV. 28 . . . . 218 ff.

Revolutionsfurcht ..: an Göschel 13. XII. 30; an Schultz 29. I. 31 (Hegel-Archiv II, 2, 63) . . . . 220 f.

Laube: Neue Reisenovellen I, 413 ... „besonders leidenschaftlich gegen die Entstehung Belgiens ... und Kampfesworte dagegen und gegen die Reformbill sind wohl das Wichtigste gewesen, was er zuletzt geschrieben" 221 f.

In den Zensurakten auf dem Geh. Staatsarchiv Berlin fand sich nichts über den Aufsatz, übrigens auch nichts zu dem über die Reformbill . . 221 f.

Hegels Aufsatz ..: Die Staatszeitung wurde je am Vorabend in Berlin ausgegeben. Der von Hegel erwähnte Ausschluß des Abgeordneten für Liverpool sowie die von Hegel stark verwertete Wellingtonrede vom 28. III. stehen erst in der Nummer vom 7. IV. Daraus ergibt sich der terminus a quo. Im Text verwertet wird (im vorletzten Absatz) ein Bericht der Staatszeitung vom 14. IV. über eine Klage des Courier français darüber, „daß früher eifrige Liberale, seitdem sie in den Staatsdienst getreten, ganz umgewandelt wären und alle Maßregeln der Minister vortrefflich fänden; (228)

insbesondere beschwert er sich über zwei Staatsräte, von denen er den einen nicht undeutlich als Herrn Thiers bezeichnet. Die linke Seite werde durch diese unbegreiflichen Abtrünnigkeiten immer schwächer." Daß Hegels Satz mit seinen wörtlichen Reminiszenzen („Klagen", „linke Seite") und der sachlichen „so viele ausgezeichnete Individuen" (Staatsztg.: „Herr Thiers") von dieser Mitteilung der Staatszeitung angeregt ist, steht außer Zweifel. Andrerseits beruht die unter dem Text beigefügte Anmerkung „in einer der letzten Sitzungen des Parlaments . ." auf einer Mitteilung der Zeitung vom 24. IV; in der Handschrift fehlt die Anmerkung noch. Demnach ist das Manuskript zwischen dem 14. und dem 24. abgeschlossen. . 228

in mündlichen Vorlesungszusätzen: Zusätze zu § 211, 248, 277, 300, 329. Berichterstatter: Rosenkranz, damals selbst in Berlin 229

Von allem . .: Ww. VII, 285 229

Die Berechtigung . .: Ww. VII, 285 f., 289, 288, 307, 290, 292—305, 326, 290 ff. Macaulay: Sitzung vom 2. III.: Es ist ferner gesagt worden, daß sich unter den Vertretern von Burgflecken viele große und berühmte Männer befunden haben; das gebe ich gern zu, doch wir haben nicht auf Zufälligkeiten, sondern auf allgemeine Tendenzen zu sehen 230

Man könnte . .: Ww. VII, 291, 288, 291, 299, 291 f., 320 231

Nicht weit . .: Ww. VII, 309, 307, 311 f., 313, 315. Londoner Korrespondenz der Staatszeitung: Nummer vom 11. III., vgl. Ww. VII, 308 f.. 232

Eine weitere . .: Ww. VII, 318 ff., 321, 320, 325 f., 317 233

Friedrich Wilhelm: vgl. Briefe II, 378 (die Witwe an Niethammer) . . 235

Persönliche Anerkennung: Briefe II, 378. Gedicht: Stieglitz (Ros. 420); das Original des Stieglitzschen Gedichts auf der kgl. Bibl. Berlin . . . 235

Seite
en
de
ls
er
")
l.
r

228

229
229 f.

230 f.
232

232 f.
233 ff.
235

238



